PHILOSOPHISCHES JOURNAL X

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

X

Herausgegeben von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlage befindet sich im Besitz der Stadtbibliothek Hannover.

Signatur: P-A 813

Die fehlerhafte Paginierung wurde beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1800
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 104

Philosophisches Journal
einer Gesellschaft
Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte,

und

Friedrich Immanuel Niethammer.

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Zehnter Band.

1800.

Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Zehnter Band. Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Inhalt.

des neunten Hefts.

Seite.

I. Ueber die BücherCenſur. Von Herrn Prediger Greiſling. 1

II. Ob Kants Kritik Metaphyſik ſey? Von Herrn D. Schad. 66

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

X

Herausgegeben von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlage befindet sich im Besitz der Stadtbibliothek Hannover.

Signatur: P-A 813

Die fehlerhafte Paginierung wurde beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1800
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 104

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte,

und

Friedrich Immanuel Niethammer.

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Zehnter Band.

1800.

Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Zehnter Band. Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Inhalt.

des neunten Hefts.

Seite.

I. Ueber die BücherCenſur. Von Herrn Prediger Greiling. 1

II. Ob Kants Kritik Metaphyſik ſey? Von Herrn D. Schad. 66

schnitt von den Pandekten und der bürgerlichen Gesetzgebung erhalten sollten: denn, dann würde ein Theil des höchsten menschlichen Interesse, ich meine die Sicherung menschlicher Rechte nach allgemeinen Gesetzen, das ganze menschliche Interesse, wie Saturn seine Kinder, verschlingen. Das BürgerGesetz, das nur die äußere Freiheit zu seinem Gegenstande hat, würde die innere Freiheit des Geistes lähmen, die intellectuelle und moralische Cultur fremdartigen Gesetzen unterwerfen, es würde seine Fittiche über ein Heiligthum ausstrecken wollen, das eines fremden Schutzes weder bedürftig noch empfänglich ist. Solche Spartanische Staaten mögen auf eine Zeitlang gute Bürger bilden; aber den Menschen vernachlässigen sie nicht bloß, sondern sie tödten ihn. Die Menschheit, — alles menschliche Denken, Wollen und Fühlen, — ins BürgerGesetz eingeschlossen, muß sich nothwendig widernatürlich beengt fühlen, und wenn sie zur Einsicht dessen gelangt, was mit ihrem Wesen im Widerspruch steht, so muß sie nothwendig dagegen ankämpfen. Setzet den Menschen und den Bürger in Widerspruch miteinander, so thun sie nicht nur einander wechselseitig Abbruch, sondern der Mensch wird doch am Ende über den Bürger Herr; da doch beide, wenn jeder sich in seinen bestimmten Gränzen hält, sehr gut neben einander bestehen und wechselseitig einander unterstützen.

Allein, so wie ein wohleingerichteter Staat als

PoliceiGewalt den Stürmen der Natur sich widersetzt, Fluten durch Dämme bändigt, dem Blitze eine unschädliche Bahn zeigt; so wie eine wachsame Policei auf alle unruhigen Bewegungen im Volke merket: sollte sie nicht auch wilden Strömen von Gedanken, welche die GrundVesten der Staaten erschüttern, die Ruhe stören, Tumult im Volke und Widersetzlichkeit gegen die öffentlichen Gesetze zu bewirken suchen, einen Damm entgegensetzen können? Giebt es nicht auch literarischen Todtschlag, literarische EhrenRäuber, literarische MajestätsVerbrechen? Sollte es wohl recht seyn, statt den Gesetzen zu gehorchen, in Schriften vor dem Volke über die Gesetze zu klügeln, statt sich selbst in den Schranken der Ordnung zu halten, die öffentliche Ordnung dem Volke verdächtig zu machen? Wenn unmündige oder bösgesinnte Schriftsteller mit Dingen umgehen, die vor der MenschenVernunft verwerflich sind, soll da die BürgerVernunft, der allgemeine gesetzliche Wille, solchen Menschen nicht einen Schlagbaum vorziehen, damit sie nicht mit ihren verbotenen Waaren ins gemeine Wesen hineinrennen und öffentlich Markt halten? — Oder, wenn der vorgezogene Schlagbaum auch anderen verständigen und ehrlichen Bürgern ohne Noth hinderlich wäre, und letztere um der erstern willen leiden müssten, sollten literarisch begangene bürgerliche Verbrechen nicht unter dem Gesetze stehen?

Es ist wahr, unsere Verfassungen sind noch nicht dahin organisirt, um literarische Verbrechen nach dem Gesetze der Gleichheit wie andere Verbrechen zu bestrafen. Die Erfindung des Schlagbaums der Censur, welcher aber auch die guten Bürger ohne Noth einschränkt, hat in den meisten Staaten, als einstweiliger NothBehelf, bessere Einrichtungen aufgehalten. Denn wer weiß es nicht, daß Censur nur ein unvollkommener NothBehelf ist? Schleichen sich den IdeenVisitatoren zum Trotze nicht Schriften ins gemeine Wesen ein, denen jeder auf den ersten Blick es ansieht, daß sie nicht plombirt sind? Und wenn auch zum NothBehelf der Censur die BücherVerbote hinzukommen, wird nicht der SchleichHandel dadurch geweckt, eine Ausbildung desselben zum System, eine ganz eigene SchleichPolitik, veranlaßt, und der Charakter der Bürger immer mehr verdorben und zum Betrug abgewitzigt?

Wirklich lehrt auch die Geschichte, daß die Strenge der Censur und der Umfang der BücherVerbote mit der Weisheit und Gerechtigkeit der Staaten, mit der Aufklärung der Geistlichkeit und mit der gesetzlichen Freiheit des Volkes in umgekehrten Verhältnissen stehen. Denn, wer kann in einem nach gerechten Gesetzen weise regierten Staate, wo jeder gerechte Wunsch seine Erfüllung findet, das Ansehen der Gesetze schmälern, die Weisheit der Machthaber verleum-

den wollen? Ein nach gerechten Gesetzen weise regiertes Land befindet sich in einer stolzen sicheren Ruhe, und hat das gar nicht zu fürchten, was Schlagbäume hindern sollen. Da ferner die Handhabung der Censur den Rechtsgelehrten und Geistlichen anvertraut ist, so muß nothwendig die Censur um so weniger drückend seyn, je aufgeklärter und weiser die Censoren sind. Daher giebt es auch Staaten, wo die CensurAnstalten nur pro forma noch da stehen, und auf ein ausdrückliches Gesetz nur zu warten scheinen, das sie völlig antiquire.

Ob nun gleich in vielen Ländern die Censoren die liberale Denkart der Aegyptischen WeheMütter unter den Pharaonen angenommen haben, und manches Knäblein, mitunter auch einen Moses, durchschlüpfen lassen, so erhebt man dessungeachtet noch immer die Klage, daß die Druckerei unter dem Drucke stehe. Ja, man bezüchtigt die Staaten des Unrechts, klagt über Beeinträchtigung der bürgerlichen Freiheit; allein, wie mir es wenigstens scheint, ohne Grund und Beweis. Denn was das wirkliche Unrecht anbelangt, das machem Schriftsteller durch die Censur-Anstalten widerfahren ist, so rührte dieses mehr von den Censoren, vom Mißbrauch ihrer Gewalt, von der Uebertretung ihrer CensorPflichten; als von der Censur selbst her, war mehr eine zufällige als nothwendige Folge der Censur.

Wie viel hängt nicht von den Beamten, den Mitgehülfen der Regierung ab, ob die Censur hart, drückend und verderbend für die Literatur seyn soll! — Doch nichts hat nach alter Erfahrung auf die Einschränkung der Pressen, auf die Freiheit im Denken und Schreiben, (Autonomie der Vernunft) und auf die ungehinderten Fortschritte aller Zweige der Literatur so großen nachtheiligen Einfluß, als die Theilnahme bloßer Geistlichen an den öffentlichen Geschäften. Bloße Geistliche nenne ich diejenigen, die gegen alle anderen Zweige der Wissenschaften gleichgültig, nur ihre auf den OffenbarungsGlauben gegründete Theologie als die höchste Wissenschaft ansehen, dieselbe zum BeurtheilungsPrincip jeder anderen Wissenschaft erheben, und sie als Ideal hinstellen, vor welchem die Vernunft niederfallen und anbeten soll. Das Princip der bloßen Gottesgelahrten, die andere Wissenschaften nicht schätzen, und selbst nicht wissen, welche Stelle eigentlich die Theologie im Systeme des menschlichen Geistes überhaupt einnimmt, ist: Läugnung der Selbstständigkeit (Autonomie) des menschlichen Geistes im Denken und Wollen, oder: ewige Unmündigkeit der Vernunft und ein nur durch höhere Einflüsse bestimmbarer Wille. *) Das System der bloßen Theologen arbeitet auf bloße Passivität der Vernunft und des

*) Eine Verfassung, in welcher dieses Princip durch politische Macht realisirt werden soll, heißt Pfaffenthum.

Willens, und niemand ist geschickter als sie, geschmeidige willenlose Werkzeuge für die PrivatZwecke der Regierungen abzurichten. Mit ihnen lebt der Philosoph nicht in einem gesetzmäßigen Streite, sondern im ewigen Kriege, d. h. in einer Zwietracht, die aus der Entgegensetzung ihrer EndAbsichten nothwendig hervorgeht. Denn nichts liegt dem Philosophen mehr am Herzen, als die SelbstKraft zu entwickeln und zu üben, SelbstUrheber der Gedanken und des Wollens, Autonomen in der Speculation und im Handeln, zu bilden, welche Absicht die Passivität des Geistes geradezu aufhebt. Und wer ist mit der Geschichte der Literatur in alten und neuen Zeiten so unbekannt, der nicht aus Thatsachen wüsste, was hier aus Grundsätzen gefolgert worden ist? — Selbst der Umstand ist mithin für die Literatur nicht gleichgültig, ob ein bloßer Jurist, oder ein bloßer Theolog einziger oder höchster Censor ist.

Es scheint mir aber allerdings eine Ansicht zu geben, von welcher aus die Censur als bürgerliche Anstalt zu bürgerlichen Zwecken sich vertheidigen lässt, welche Ansicht in der Folge aufgezeigt werden wird. Allein, es giebt außer dem bürgerlichen Standpunkte noch einen anderen, der höher ist, als der erstere; von welchem die Censur als absolut verwerflich erscheint. Diese Behauptung scheint allerdings einen Widerspruch in sich zu begreifen, und da es in beiden Fällen

die Vernunft ist, welche auf dem bürgerlichen Standspunkte die Censur unter Bedingungen vertheidigt, und auf dem höheren wissenschaftlichen Standpunkte ohne alle Bedingung verwirft, so scheint dieses auf eine Uneinigkeit der Vernunft mit sich selbst hinzuweisen. Allein auch dieser scheinbare Widerspruch wird im Folgenden seine Lösung finden.

Freilich wenn man auf den Ursprung der Censur sieht, so muß man sie nach ihrem Erfinder und nach ihrem anfänglichen Zwecke abscheulich nennen. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie nicht auch ein Mittel zu edleren Zwecken seyn könnte. Ist das Eisen darum absolut verwerflich, weil es zu Dolchen zugeschliffen wird? Der erste Gedanke einer CensurAnstalt reifte in der abscheulichen Seele des Papstes Alexander VI. Die Päpstliche Politik erfoderte schon, nicht mehr Wahrheit und Geschichte bekannt werden zu lassen, als sich mit dem Päpstlichen Interesse vertrug. Vorzüglich aber hatte niemand so sehr Ursache die Publicität zu scheuen, zu fürchten, als dieser schändliche heilige Vater auf Petri Stuhl, dessen Betragen die Schaamlosigkeit selbst schaamroth machen könnte, und dessen PrivatLeben ein Gewebe war von zügelloser Wollust, Unverschämtheit, Mordthaten und Bosheiten aller Art.

Da man in Rom auf den Bildsäulen Pasquin und

Marforio von seinen abscheulichen Thaten und seinen abscheulichen Kindern las, überall davon sprach, musste ein solcher Mensch, da er den Mund nicht verstopfen konnte, nicht wenigstens auf den Gedanken kommen, die Publicität vermittelst der typographischen Kunst einzuschränken? Er ordnete daher zuerst Censoren an. Es ist aber bekannt, daß die Päpste die geringfügigste Sache, wenn sie ihren Zwecken günstig war, nicht bei der ersten Unvollkommenheit ihrer Entstehung ließen, sondern so lange an ihr besserten, bis sie ein taugliches und bequemes Werkzeug ihres Interesse's ward. So ging auch die Censur die Stufen ihrer Vervollkommnung durch. Paul IV gab Verzeichnisse von Büchern, die man entweder gar nicht oder nur unter der Vormundschaft der Kirche lesen dürfe, und Sixtus V übertrug dieses Geschäft einer besonderen Congregation, welche das Verzeichniß der zu verbietenden Bücher entwarf, worüber dann die übrigen Cardinäle ihr Gutachten gaben, und der Papst entschied. Diese Censur ward überdies so gut gehandhabt, daß sie in Ländern, wo keine Spanische Inquisition war, sehr überzeugend bewies, wie überflüssig Spanische Inquisition sey. *)

Einen edleren Grund, eine bessere Tendenz hatte die Einführung der Censur auf Teutschem Boden

*) Vergl. Spittlers Grundriß der christl. Kirchengeschichte, 5te Periode §. 26.

durch die Teutschen Stände. Bald nach der Reformation Luthers, während der großen Krisis, zu einer Zeit, wo alle Gemüther äußerst reizbar, die Parteien erbittert, Licht und Finsterniß im Kampfe waren; zu einer Zeit, wo es so viel zu erörtern, zu vertheidigen, zu streiten gab, und wo die Streitigkeiten mit Heftigkeit und Bitterkeit geführt den politischen Dunstkreiß trübten, und bürgerliche Kriege drohten: da ward zur Erhaltung des friedlichen Wesens, zur Entfernung des Mißtrauens der ohnehin erbitterten Parteien, und zur Einschränkung einer toll gewordnen Polemik im Jahre 1524 von den versammelten Ständen Censur beschlossen. Selbst die heftigsten Feinde der Censur würden wohl in Verlegenheit gerathen, wenn sie in Zeiten wie jene, — in Zeiten einer nicht etwa vollendeten, sondern noch gährenden Reformation, wo theologische Kämpfe und die Art, wie sie geführt wurden, eine so große politische Wichtigkeit hatten, — ein anderes zweckmäßiges Mittel zur Verhütung der bürgerlichen Unruhen vorschlagen sollten. Und sehen wir nicht in dem allerfreiesten Frankreich die allerwillkürlichsten Befehle gegen die PressFreiheit ergehen, zum deutlichen Beweis, daß es Fälle giebt, wo Streitigkeiten und Erörterungen, die vor dem Volke geführt werden, einer gesetzlichen Aufsicht und Einschränkung bedürfen?

Doch — jene gährenden Zeiten heftiger Partei-
en und bitterer schmähsuchtiger Polemik sind längstens
vorüber. Die Beschaffenheit unserer Teutschen Staa-
ten und Regierungen; unser wissenschaftliches Natur-
recht, das mit Einer Stimme alle gesetzwidrigen Um-
wälzungen verdammt; der Ordnung und Gesetz lieben-
de Teutsche NationalCharakter; die blutigen Lehren,
welche unsere ZeitGeschichte nicht müde wird, zu
geben, und welche der Liebe zur Ordnung und zu Ge-
setzen, den Abscheu vor der Unordnung und Gesetzlo-
sigkeit noch zur Seite stellen, lassen auch nicht den ge-
ringsten Schein solcher Tragödien fürchten, wo eine
Scene immer blutiger ist, als die andere, und am
Ende niemand übrig bleibt, als die graußenden Zu-
schauer. Und doch ist bei uns noch Censur? Cessante
causa minime cessat effectus?

Eine Untersuchung über diese Censur aus verschie-
denen Gesichtspunkten kann wohl nicht ohne alles In-
teresse seyn. Um aber regelmäßig zu Werke zu gehen,
so muß vor allem der Begriff der Censur aufgestellt,
die Gesetze und der Zweck derselben erörtert werden.
Da aber der Staat und die Kirche, welche als äu-
ßere Gesellschaften auf Statuten sich gründen, um ih-
rer beiden Sicherheit willen Censur für nöthig erachten,
so haben wir zunächst die Rechtmäßigkeit derse-
ben zu untersuchen. Gesetzt aber, daß die Censur mit
dem Zwecke des bürgerlichen Lebens sich vertrüge, so

entsteht die Frage: ob sie nicht etwa höheren Zwecken des Menschen, und so mittelbar und entfernt auch den Zwecken des Staats und der Kirche entgegen sey? Dieser Theil der Untersuchung würde sich demnach mit der Zweckmäßigkeit der Censur beschäftigen. Wenn ferner sich darthun ließe, daß die Censur unter anzugebenden Bedingungen für das bürgerlich gemeine Wesen nützlich, und unter bestimmten Bedingungen für das gelehrte gemeine Wesen unschädlich sey, so entsteht die wichtigste Frage: ob die Censur auch auf wissenschaftliche Werke könne ausgedehnt werden? Und wenn die Frage verneint werden müsste, ob wohl von der Freiheit auf dem gelehrten Gebiete Unheil für das gemeine Wesen zu besorgen sey? Diese Fragen sollen nun erörtert und beantwortet werden.

Erster Abschnitt.

Begriff; Gesetze; Zweck der Censur.

A. Begriff der Censur.

Der Censur steht die öffentliche Kritik der Vernunft entgegen. Ueber ein gelehrtes Werk kann seine Meinung sagen, wer da will. Allein censiren dürfen nur die vom Staate dazu besonders angestellten Censoren. Dieses ist also keine freie Erlaubniß, wo jeder sein Urtheil über ein Werk des Geistes sagen, bekannt machen darf. Ein gelehrtes Urtheil über ein Buch kann sich

nur durch seine Gründe behaupten, und so weit die Gründe reichen, oder nicht reichen, so weit reicht auch die Gültigkeit eines gelehrten Urtheils. Dieses gelehrte Urtheil bleibt aber, wie alles, was in das gelehrte gemeine Wesen kommt, dem Urtheil, der Prüfung, der Bestätigung oder der Vernichtung anderer Gelehrten unterworfen. Auf diesem Gebiete giebt es keine entscheidende Sentenz, keinen inappellablen Richter. Hingegen das Urtheil der Censur ist eine Sentenz, und zwar in höchster Entscheidung, ob ein Werk im bürgerlich gemeinen Wesen bekannt werden dürfe oder nicht. Die Censur ist mithin eine Kritik, die äußere Gewalt hat, welche ihr Urtheil durch bürgerlichen Zwang geltend machen kann. Durch das Urtheil der Censur bleibt ferner der innere Werth, der wissenschaftliche Gehalt, die Gründlichkeit oder Seichtigkeit eines Werkes, gänzlich unentschieden. Sie entscheidet nur darüber: ob ein Werk im bürgerlich gemeinen Wesen dürfe bekannt werden, und ob die Zwecke des gemeinen Wesens und der Regierung durch dasselbe begünstigt oder gefährdet werden, oder auch ungestört bleiben? Dem Staats-Censor schwebt demnach bei Abfassung seines Urtheils nicht das Interesse der Wissenschaft und der Wahrheit, sondern das Interesse der Regierung, die ihn anstellte, vor Augen. Dem besten, originellsten Werke, welches aber dem Interesse der Regierung zuwiderläuft, wird er daher den Druck verweigern, und dem schlechtesten Alltags-Werke, das jene Besorgniß nicht erregt, die

Publicität gestatten. Der Censor spricht ferner sein Urtheil als Diener der öffentlichen Policei, damit durch das gelehrte Publicum und die Publicität der Grundsätze Meinungen Irrthümer desselben, nicht Unruhe im Volke, Widersetzlichkeit gegen die Machthaber und Gesetze, oder gewaltsame Abänderungen in der LandesReligion bewirkt werden. Die Kritik der Wahrheit und Wissenschaft behält demnach bei der Censur freies offenes Feld. Ja, der bürgerliche Censor, als solcher, bescheidet sich, daß er davon nichts verstehe, darüber nichts ausmachen wolle noch solle. Es kann auch dem Censor nicht zur Last gelegt werden, wenn die Kritik in Schutz nimmt, was er verwarf, wenn die Kritik ein Werk als wichtig, für die Wissenschaft nützlich erklärt, welches er für bürgerlich schädlich ausgab. — Der Censor hat auch nicht nöthig, seine permissive Sentenz, oder sein Veto öffentlich bekannt zu machen, und zur Prüfung vorzulegen, wie der gelehrte Kritiker, weil er nicht wie dieser der freien Einstimmung in sein Urtheil bedarf. Er verfährt nach seiner Instruction, bedarf dazu nur einiger Urtheilskraft, verfasst das EndUrtheil nach seiner BürgerVernunft, unbekümmert um die MenschenVernunft, womit das Werk, über dessen Publicität er entscheidet, abgefasst ist.

Fassen wir diese durch Analyse entwickelten Merkmale in einen Begriff zusammen, so ist die Censur eine öffentliche Anstalt der Policei, gemäß

den Inſtructionen der Regierung entweder zu geſtatten oder zu verbieten, daß einem geſchriebenen GeiſtesWerke die Publicität vermittelſt der Preſſe ertheilt werde.

B. Geſetze der Cenſur.

I.

Die Geſetze oder Inſtructionen, nach welchen die Cenſoren ſich zu richten von den Regierungen befehligt werden, ſind in der bekannten Formel enthalten: „daß die Publicität durch die Preſſe allen den Schriften nicht verweigert werden ſoll, die nicht gegen den Staat, die Religion und die guten Sitten laufen;“ wozu noch in dem Sächſiſchen CenſurEdict vom 9ten Mai 1764 die merkwürdige Aeußerung beigefügt iſt: „daß die Cenſores in den „ihnen zugeſchickten Manuſcriptis nichts ausſtreichen „oder verändern möchten, was bloß ihren angenommenen PrivatMeinungen entgegen „zu ſeyn ſcheint.“

Jeder ſieht aber leicht ein, daß dieſes lakoniſche Geſetz einer weitern und engern Auslegung fähig iſt, und daß eine authentiſche Auslegung der Geſetzgeber um ſo mehr zu wünſchen übrig bleibt, da die Privat-Meinungen der Cenſoren in der Auslegung dieſes Geſetzes wenigſtens einen unbegränzten Spielraum haben.

a) Im allgemeinen kann man sagen, eine Schrift sey „gegen den Staat," welche dem Volke seine Verfassung zuwider, seinen Machthaber oder seine Machthaber verhasst zu machen sucht, um dadurch das Volk zum Ungehorsam und zur Empörung gegen seine gesetzmäßige Obrigkeit, und zu eigenmächtigen gewaltsamen Veränderungen in der Staats-Verfassung zu bewegen.

Das Volk, als solches, steht unter dem Gesetze, und kann sich nie über dasselbe erheben. Schriften, Aufwiegelungen, Ermunterungen, welche zum Zwecke haben, zum Ungehorsam zu überreden, arbeiten demnach offenbar auf gesetzlose Willkür und Anarchie hin, und die Policei muß sie unschädlich zu machen suchen. Selbst, wenn die Verfassung zweckwidrig, ja sogar ungerecht wäre, so wäre doch die Art, etwa durch Empörung und Anarchie die Gerechtigkeit auf den Thron zu erheben, unrecht. Denn, es ist ein Widerspruch, durch Unrecht das Recht geltend machen zu wollen.

Gegen den Staat in abstracto ist also alles, was die Erhaltung und den Schutz der Rechte Aller durch das Gesetz unmöglich macht, oder die gesetzlich vereinigte Gemeine der Gefahr einer anarchischen Auflösung aussetzt.

Wenn aber „gegen den Staat" so viel be-

deutet, was gegen diesen oder jenen in der Erfahrung gegebenen Staat läuft, dann ist keine allgemeine Auslegung dieser Formel möglich. Denn je weiter ein Staat in seiner Gesetzgebung und in seiner Regierungsart von dem in der Vernunft nach bloßen RechtsGesetzen bestimmten UrBild eines Staates entfernt ist, desto öfter wird die Vernunft gegen einen solchen Staat verstoßen, desto drückender werden die CensurGesetze und die CensurAnstalten seyn müssen. Alle Staaten sind perfectibel, und einer unendlichen Annäherung zum Ideale eines gerechten Staates fähig. Dieses beweist nicht bloß die Geschichte der allmäligen Ausbildung und Fortschritte der Staaten, sondern es lehrt dieses auch die Natur der Sache, weil alles das, dem praktische Ideen a priori zum Grunde liegen, die etwas absolut Vollkommnes ausdrücken, in der wirklichen Erfahrung der Unendlichkeit der Idee nie gleich kommen kann. Es giebt daher nicht nur keinen absolut vollkommenen, allen Foderungen der RechtsVernunft durchaus entsprechenden Staat, sondern es wird und kann auch nie einen solchen geben, weil keine Idee in der Erfahrung sich ganz abdrucken und realisiren läßt. Jeder, auch der beste Staat ist daher von dem Ziele, welches die Idee eines Staates enthält, immer noch unendlich entfernt. Eben daher ist und bleibt jeder Staat perfectibel, und von jedem gegebenen Punkte seiner Vollkommenheit aus hat er noch eine unendliche Laufbahn vor sich.

Je weiter demnach ein Staat von den RechtsFoderungen der Vernunft entfernt ist, und gleichwohl sich für unverbesserlich hält; statt dem in jeder MenschenVernunft liegenden Ideale sich zu nähern, sich vielmehr zum Idol macht: desto mehrere Schriften müssen nothwendig gegen einen solchen Staat seyn. Daher ist es möglich, aus den engeren oder weiteren Gränzen der Censur in einem Lande die Güte und Zweckmäßigkeit eines Staates und die Maximen der Machthaber zu bestimmen.

Aus diesen Gründen wird es auch begreiflich, warum die Regierungen in verschiedenen Ländern in ihren VerfahrungsRegeln von einander so oft abweichen, warum in dem einen Lande ein Buch, als gegen den Staat verstoßend, verboten wird, worin in dem nächsten Lande Niemand etwas wider den Staat findet, und das eben darum dort ungehindert von jedermann gelesen werden darf.

b) „Wider die Religion" hat ebenfalls mancherlei Bedeutungen, heißt nicht nur in Katholischen Ländern etwas ganz anders, als in Protestantischen, sondern hat auch bei jedem geistlichen Censor seine besonderen NebenBedeutungen.

Man kann vor allem die moralische VernunftReligion verstehen, welche den Menschen ins Herz ge-

schrieben ist, welche NaturSchrift die Philosophen zu lesen und zu entziffern haben, und zwar nach ihrem theoretischen und praktischen Theile. Dann würden die Worte „wider die Religion" ausgelegt werden müssen: daß in Schriften, die in das große ungelehrte Publicum gehen, weder die GrundWahrheiten aller Religion von Gott und Unsterblichkeit, noch die religiöse Denkart, bei allen seinen Gesinnungen und Handlungen auf einen heiligen GesetzGeber allwissenden Zeugen und gerechten Vergelter aufzusehen, angetastet und geschwächt werden sollen. Denn, wenn moralische Begriffe in ihrer höchsten Reinigkeit, Vollendung und Erhabenheit, so wie sie auf dem Standpunkte der Religion erscheinen, nicht interessiren, so verlieren Pflicht und Recht dann um so mehr ihre VernunftBedeutung und die gebührende Achtung, und nur der Stock des Treibers kann dann die Stelle der Achtung ersetzen.

Doch — da bei der Censur die Geistlichkeit mit zu sprechen hat, und die moralischen Angelegenheiten des Menschen unter der Aufsicht der ZwangsGesetze einen Widerspruch enthalten, auch in Ansehung der allgemeinen moralischen HerzensReligion der Philosoph nicht in die Schule des Staates, sondern dieser in die Schule des Philosophen gehen muß: so ist es wahrscheinlich, daß unter Religion die herrschende LandesReligion zu verstehen sey, worüber der

Staat bereits verfügt hat. — Es wird hinreichend seyn, hier in Rücksicht Einer der verschiedenen Arten von LandesReligion zu zeigen, was die Formel „wider die Religion" in den CensurEdicten bedeute.

Wider die Religion heißt in Protestantischen Ländern: wider den politisch garantirten Protestantismus. Die Idee des Protestantismus ist aber nicht historisch gegeben, sondern Gehalt und Form derselben ist von der Vernunft entlehnt, und eine philosophische Erörterung dieses Begriffes, in welchem die heiligsten MenschenRechte niedergelegt sind, verdient hier eine Stelle.

Der Protestantismus ist entweder ein formaler, oder materialer. Ersteren nennt man gewöhnlich den Geist des Protestantismus, letzteren den Protestantischen LehrBegriff. Der formale Protestantismus beruht auf dem Grundsatze, oder dem Axiom: daß in Sachen aller allgemein nothwendigen Wahrheiten Vernunft allein Richterin sey. Was vernünftig sey, kann nur allein Vernunft ausmitteln. Die Vernunft im Forschen und Prüfen muß demnach von allem äußeren Zwange frei und unabhängig, keinem GlaubensDespoten verantwortlich seyn, weil es widersprechend ist, von der Vernunft, aus dem Schoße ihres Wesens, das Kind der Wahrheit zu erwarten, und ihr doch einen — nicht von der Vernunft gegebenen —

WechselBalg als ihr eigenes Kind unterzuschieben. Unabhängigkeit der forschenden und prüfenden Vernunft von allem Zwange, Autonomie der Vernunft, ist die Seele des formalen Protestantismus, das ewige Recht, das ConstitutionsGesetz der Vernunft selbst.

Nur durch diesen formalen Protestantismus, durch welchen die großen Reformatoren von allem Zwange des Päpstlichen Stuhls, der Concilien und der äußeren Auctorität sich lossagten, die freie, sich selbst gesetzgebende Vernunft auf den Richterstuhl wieder erhoben, kam Reformation zu Stande.

Die Wahrheit wird nur durchs Denken, durchs Denken nach den Gesetzen des Denkens, durch Autonomie der Vernunft gewonnen. Also: die Reformatoren dachten selbst, forschten, prüften, unabhängig von der Auctorität der Kirche, abhängig allein von der Vernunft. Durch dieses Forschen und Prüfen erhielten sie Sätze, die den willkürlich gestempelten nothwendig entgegengesetzt waren. Ihr formaler Protestantismus, von welchem sie ausgiengen und ausgehen mussten, führte sie zum materialen Protestantismus, zu einer Reihe ganz neuer Sätze, deren Inbegriff der Protestantische LehrBegriff heißt. Allein dieser LehrBegriff ohne den formalen Protestantismus, wodurch ersterer nur in der Seele entstehen kann, ist nichts. Der Zwang, den LehrBegriff ohne das freie Protestantische Denken

anzunehmen, wäre eine neue Päpstliche Bulle, ein neues Idol von Papst.

Denn, obgleich die Reformatoren sich ihres Rechtes bedienten, und unabhängig von aller menschlichen Auctorität forschten, so waren sie doch deßwegen nicht infallibel. Es war doch wenigstens möglich, die heilige Schrift hie und da mißzuverstehen, falsch zu folgern, nicht streng genug zu beweisen. Wäre nun der Vortheil, den sie uns errangen, nur das Resultat ihres freien Forschens, sollten wir uns nur an dieses zufällige Resultat halten, ohne wie sie unabhängige Denker zu seyn, so wären wir nur halbe Protestanten, nämlich materiale, so hätten wir den Protestantischen Leib, ohne die Protestantische Seele. Unser Protestantismus wäre eine Mumie, ein Gerippe aus alten Zeiten, dessen Psyche entflohen wäre. —

Nun ist es möglich, bestimmt anzugeben, was bei den Protestanten insbesondre wider die Religion in der zweiten Bedeutung, d. i. wider die LandesReligion sey. Alle Schriften, welche blinden Glauben empfehlen und Stupidität als seelig machende Weisheit anrühmen; alle Schriften an das Volk, welche der öffentlichen GlaubensConfession und ihren wesentlichen Hauptpunkten zuwider sind, sind gegen die LandesReligion, und können, wie im zweiten Abschnitte gezeigt werden soll, von der Censur mit

einem Veto belegt werden. Dadurch wird weder die Ewigkeit der symbolischen Bücher behauptet, noch einer Vormundschaft über die wissenschaftlichen Untersuchungen das Wort geredet. Es ist hier von Schriften an das Volk die Rede, welches weder im Staate noch in der GlaubensConfession noch in der Liturgie Abänderungen zu machen geschickt und berechtiget ist. Die Wissenschaften wandeln einen Gang, der weit über die BürgerGesetze erhaben ist, und daß in Rücksicht ihrer — Censur absolut verwerflich ist, wird im vierten Abschnitt gezeigt werden.

c) „Wider die guten Sitten" sind alle Schriften, welche Gesetzlosigkeit der Neigungen begünstigen, die thierischen Triebe verstärken, die edleren Triebe schwächen, und dadurch Illegalität der Handlungen hervorbringen, und den bürgerlichen Gehorsam erschweren. Die Sittlichkeit der Gesinnung steht unter moralischen Gesetzen; hingegen die Sitten, als Erscheinungen der Gesinnung, stehen auch unter dem Bürger-Gesetz, und die Beobachtung der Sitten, und Verhütung ihrer Verschlimmerung gehört allerdings in den Bezirk der Pflichten einer Regierung.

2.

Soviel von den prohibitiven Gesetzen der Censur, welche auf eine unbestimmte Weise die Gegenstände andeuten, worauf ein Censor sein Augenmerk zu richten

habe. Tadelnswürdiger aber scheint mir in dieser CensurGesetzgebung der Umstand zu seyn, daß in derselben unbestimmt ist, ob diese Gesetze nur bei Schriften an das Volk, die in das große gemischte ungelehrte Publicum laufen, angewendet, oder schlechthin von allen GeistesWerken, also auch von wissenschaftlichen, gelten sollen, bei welcher Art Schriften durch deren Trockenheit, über die Erfahrung hinausgehende Speculationen, langen Reihen von Schlüssen, und besonders durch die eigenthümliche gelehrte Terminologie schon dafür gesorgt ist, daß das Volk von ihnen überhaupt keine Notiz nimmt. Ja, diese Bemerkung ist so sehr gegründet, daß selbst die GeschäftsLeute des Staates und der Kirche, von denen man doch, inwiefern sie zugleich zu dem Gelehrtenstande gehören, mit Recht erwartet, daß sie sich um die Philosophie des Rechts oder der Religion bekümmern werden, durch den strengen Gang der Wissenschaft und eine schwerfällige Terminologie von solchen Werken sich zurückschrecken lassen. Niemand, als die Gelehrten, und von diesen nur ein kleiner Theil, bekümmert sich um diese höheren wissenschaftlichen Verhandlungen. Wie wenig ist es daher dem Zwecke des Staates angemessen, alle LärmKanonen zu lösen, als ob das gemeine Wesen in Gefahr stünde, wenn in dem gelehrten gemeinen Wesen bisweilen ein anstößig scheinendes Werk erscheinet, an welchem aber nur ein äußerst kleiner Theil der Gelehrten, und das Volk gar nicht, Theil nimmt?

Durch die LärmKanonen aufgeschreckt, fragt nun freilich jeder: was es gebe? bis endlich eine gelehrte Frage zur politischen Neuigkeit gedrechselt, und nun durch alle politischen Zeitungen ins gemeine Publicum gebracht wird, welches außerdem sein Lebetag nichts davon vernommen hätte.

Aber, noch mehr! die Wissenschaften, die unaufhörlich die rechte Perle, den ächten Ring Lessings suchen, nämlich die reine Wahrheit, das reine Recht, die reine Religion, sind Kinder der Vernunft im Fortschritte der Zeit. Diese Vernunft muß unabhängig von aller Willkür frei untersuchen, und kann nicht befehligt werden, sich bei diesem oder jenem zu beruhigen, (denn ihr Streben ist seiner Natur nach auf das Unendliche gerichtet;) oder diesen und jenen Satz für Wahrheit zu adoptiren, der nicht wirklich ihr eigenes Erzeugniß ist. Wie kann die Regierung von Wahrheiten aller Art benachrichtiget werden, wenn, wie z. B. weiland durch Justinian publicirt wird, was Reichsgültige Wahrheit seyn soll? Die Wahrheit muß frei gesucht, zwanglos auf dem gelehrten Gebiete bekannt gemacht und niedergelegt werden dürfen; oder man decretirt gegen den Ursprung und das Wesen der Wahrheit selbst.

Wahre wissenschaftliche Werke müssen demnach Censurfrei seyn, wenn Mittheilung der Wahrheit möglich seyn

ſoll; und dieſe Freiheit kann ihnen ohne Bedenken geſtattet werden, da ſie durch die Eigenthümlichkeit des GedankenGanges, wegen der Abſtraction der Gedanken und ihrer ſyſtematiſchen Verbindung, ſo wie durch die allen Reiz verſchmähende Schreibart, von Natur dem Volke widerlich, unverſtändlich, unſchädlich ſind.

Jene Geſetze der Cenſur können daher nur unter der beſtimmten Bedingung gelten, daß die Cenſur nur auf diejenigen Schriften gehe, die in das große gemeine ungelehrte Publicum laufen, welches nicht unterſuchen, ſondern belehrt ſeyn will.

C. Zweck der Cenſur.

Was nun den Zweck dieſer CenſurAnſtalt betrifft, ſo iſt derſelbe allerdings einer weiſen und gerechten Regierung würdig. Was kann einem Staate angelegentlicher ſeyn, als die Sicherung der inneren Ruhe und Eintracht, als die Erhaltung der geſetzlichen Ordnung, und die Verhütung des inneren Zwiſtes und des BürgerKrieges? Das juridiſche Reich iſt gleichſam der ruhende Grund und der Träger des mocaliſchen Himmelreichs, und ohne eine geſetzliche Vereinigung zur Sicherung des Rechts, kann es keine Vereinigung der Menſchen unter der Fahne der Tugend geben. Der Staat, durch viele Erfahrungen belehrt, handelt daher weiſe, wenn er vor allen Dingen darüber

wacht, daß kein Eingriff den Zustand des Rechts und der bürgerlichen Ruhe störe, welcher die äußere Bedingung ist, mit welcher die Möglichkeit, daß das moralische Himmelreich herbeikomme, steht und fällt.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Rechtmäßigkeit der Censur.

Die Frage, welche hier in Untersuchung kommt, ist: stimmt die Censur mit der Idee der allgemeinen bürgerlichen Freiheit zusammen? Oder: Ist die Censur nach einem Gesetze möglich, wozu jeder seine Einstimmung geben kann?

Soll die Vernunft herrschend seyn und alle menschlichen Handlungen bestimmen, so muß auch die Vernunft im gesellig bürgerlichen Leben alle äußeren Handlungen einem Gesetze unterwerfen, durch welches das Recht eines jeden sicher gestellt, und die unbeschränkte Freiheit des Einzelnen dahin beschränkt wird, daß sie mit der Freiheit Aller übereinstimme. Wo wir im Bürgerleben auf einen Menschen handeln, haben wir nie einen bloßen Menschen vor uns, der nur dem inneren Gesetze seines Gewissens unterworfen wäre, sondern zugleich einen Bürger, der unter einem äußeren mit Zwang verknüpften RechtsGesetze steht. Alle Handlungen auf einen Bürger und auf das ganze Bürgerthum oder den Staat stehen unter dem äußes

ren Gesetze, das die Rechte Aller sichert und deckt. So gewiß nun ein Buch, d. i. eine Rede durch SchriftZeichen an das Publicum, eine Handlung ist, durch welche man nicht bloß auf einzelne Glieder des Staates, sondern auf alle wirken kann, so gewiß ist es demnach auch, daß rechtlicherweise die Publicität der Gedanken unter dem öffentlichen Gesetze stehen könne. Der Souverain kann daher, ne respublica aliquid detrimenti capiat, diesen Zweig menschlicher äußerer Handlungen dem Gesetze unterwerfen, welches die Rechte Aller sichert. Er kann über die Publicität der Reden an das Volk verfügen, und zwar nach der Maxime der Allgemeinheit, daß das Volk (in der Idee) dasselbe über sich selbst beschließen könne.

Daß das BücherWesen nicht bloß unter der Kritik der Wissenschaft, sondern auch unter einer Disciplin des Staates stehe, damit der nothwendige Zweck desselben nicht gefährdet werde, ist hieraus klar.

Nun haben aber z. B. aufrührerische Schriften, welche gewaltsame Veränderungen im Staate durch das Volk bezielen, das Eigenthümliche, daß sie nicht bloß auf die Meinungen der Bürger wirken, und diese dem Zwecke des Staates ganz entgegen verstimmen können, sondern sie können auch ihrer Natur nach auf eine so große Menge von Bürgern wirken, als es keine andere Handlung im Stande ist. Schriften, wel-

che dem gemeinen Wesen, der bestehenden Regierungs-Form entgegen sind, und innere Unruhen bewirken können, verdienen daher alle mögliche Aufmerksamkeit des Staates. Denn das Volk, als Unterthan, hat durchaus auch nicht das mindeste Recht, Aenderung in der Gesetzgebung, in der RegierungsForm, in der Anstellung der öffentlichen Beamten, zu machen. Schriften nun, welche dergleichen zu bewirken suchten, wären und hießen mit Recht gefährliche Schriften. Es stimmt nun aber mit den Zwecken des Staates, die er haben soll, mit der gesetzlichen Freiheit der Bürger sehr wohl zusammen, daß der Staat durch seine PoliceiGewalt, wo möglich, solchen Unruhen und den Verhetzungen der Unterthanen zuvorkomme. Der Staat, als RechtsVerweser wird sich daher Schriften, die unter das Volk laufen, vor ihrer Erscheinung müssen vorlegen lassen, um gewiß zu seyn, daß durch ihre Publicität der nothwendige StaatsZweck nicht gefährdet oder gar unmöglich gemacht werde. Eine solche Anstalt ist nun eben die Censur, und das Daseyn derselben zu dem genannten Zwecke und unter dieser Bedingung stimmt vollkommen mit der Idee einer SicherungsAnstalt zur Aufrechthaltung der Rechte Aller, d. i. mit der Idee eines Staates, zusammen.

Staaten sollen, wie das Recht, von ewiger Gültigkeit und Dauer seyn. Allein dieses kann nur von dem vollkommensten Staate verstanden werden, wel-

cher der Idee des Rechts selbst gleich ist. Dieses ist aber kein wirklicher Staat in der Erfahrung, weil unbedingte Ideen in der bedingten Erfahrung nie vollständig dargestellt werden können. Wie alles, was durch MenschenHände geht und nach Ideen gearbeitet wird, die in jedermanns Vernunft liegen, (obgleich aus Mangel an Reflexion auf dieselben sie nicht immer zum klaren Bewusstseyn kommen;) so sind auch alle Staaten der Vervollkommnung fähig, und rücken auch durch ein NaturGesetz der menschlichen Vernunft ihrem Ziele immer näher. Diese Vervollkommnung wird nun durch Censur nicht im mindesten aufgehalten, weil es nie die Sache des Volkes als solchen ist, diese Vervollkommnung zu handhaben. Sind nur die Untersuchungen auf dem gelehrten wissenschaftlichen Gebiete frei, wo es nie auf thätliche Veränderungen, sondern nur auf Ausmittelung der Wahrheit abgesehen ist; dürfen nur diese die Fackel der Vernunft schwingen, und nöthigt man die Gelehrten nicht, ihre Untersuchungen der Wahrheit, ihre Vorschläge einer freien Vernunft, unter dem Scheffel der Censur zu verbergen: so kommen dann die Ideen derselben an die rechte Behörde. Der Gelehrte spricht dann mit den Machthabern nicht als Unterthan unter dem ZwangsGesetze, sondern als freies constituirendes Mitglied der gelehrten Republik, aus welcher höheren Region Staat und Kirche das benöthigte Licht entlehnen müssen. Der Gelehrte spricht mit den Machthabern als Gelehrten, in welcher Qualität sie mit den

Gelehrten überhaupt gleiches Interesse haben, und durch keinen vornehmeren Rang unterschieden sind. Vermag nur der Gelehrte den Gelehrten, welcher zugleich StaatsBeamter ist, zu überzeugen; vermag er nur den StaatsBürger und Patrioten zum Welt- und VernunftBürger zu erheben: dann ist alles im rechten Geleise der ununterbrochenen Reformation, und das Ungeheuer der anarchischen Revolution durchs Volk ist vernichtet.

Folgendes können wir als Resultat aus dem vorhergehenden aufstellen: Alle in das gemeine Publicum, unter das Volk, laufende Schriften, welche entweder a) alle RechtsGesetze, deren Gültigkeit, und alle rechtlichen Verfassungen überhaupt; oder b) eine bestimmte, in der Erfahrung gegebene bürgerliche Verfassung aufheben; oder c) Aufstand, Aufruhr oder Revolution bewirken sollen und wollen, (deren bestimmte unzweideutige Merkmale der Staat festzusetzen hat), oder d) den Endzweck des Staates im allgemeinen, oder in besonderen Fällen unmöglich zu machen, und die Bürger aufzuhetzen suchen, können der Censur unterworfen werden; es harmonirt mit der Idee des allgemeinen Willens, daß die bürgerliche Ruhe und die öffentliche Ordnung überhaupt nicht, also auch nicht durch aufrührerische Schriften, gestört werde.

Das heißt aber durchaus nicht, daß Censur abso-

lut nothwendig, mit dem Bestehen eines Staates seiner innern Natur nach verbunden sey; sondern: wenn der Staat dieses Mittel zu seinem Zwecke dienlich erachtet, (wo unentschieden bleibt, ob es nicht noch tauglichere Mittel gebe), so kann er, unter solchen Einschränkungen, rechtlich Censur verordnen, ohne die bürgerliche Freiheit zu verletzen.

Von dieser Censur scheinen mir ausgenommen werden zu müssen:

a) Schriften, welche die Ehre der StaatsBeamten oder einzelner Mitglieder derselben antasten. Denn diese sind nicht der Staat, sondern nur Verweser der öffentlichen Geschäfte. Da nun der Staat und ein Staatsmann nicht identische Dinge sind, so kann das „wider den Staat" nicht so weit ausgedehnt werden; es muß wenigstens erst in jene Worte hinein commentirt werden. Was in Schriften dieser Art einem StaatsBeamten zur Last gelegt wird, ist entweder gegründet, oder ganz ersonnen, oder übertrieben. Im ersten Falle wäre die Verhinderung der Erscheinung eines solchen Werkes unrecht, weil dem Staate eins der wirksamsten Mittel, dem Unrecht zu steuern entzogen würde. In den beiden letzten Fällen muß der Verfasser Beweis führen, oder er erscheint als ein öffentlicher Calumniant, der seine Ehre verwirkt hat, und auf immer der Verachtung des Publicums Preis gegeben ist.

b) Schriften, welche von den Regenten und den StaatsBeamten als Menschen und ihrem Charakter handeln. Nur wenige wahre Menschenkenner werden sich aber entschließen können, über den Charakter öffentlicher Personen zu urtheilen, indem selbst die Handlungen derselben ein nur unzuverlässiger Index ihres Charakters sind, und sie nicht handeln können, wie sie wollen, weil Eine Handlung eines Staatsmannes oft ein Resultat eines undurchdringlichen Räderwerks, unzähliger und Andern unbekannter Rücksichten ist. Doch — wem die Klio ihre Geheimnisse eroffnet, und wer sich stark genug fühlt das Unergründliche zu ergründen: warum sollte dem verwehrt werden, was in der Zukunft die Geschichte auf keinen Fall unterlassen wird?

c) Schriften, die wirkliche Mängel der Verfassung, und die daraus entstehenden Bedrückungen und Beschwerden, bescheiden, aus Liebe zum allgemeinen Besten, unmaßgeblich vorstellen. Ein Recht, welches da, wo kein wirkliches repräsentatives System statt findet (ob es gleich idealiter das Princip, z. B. einer Monarchie, seyn kann), ein Surrogat jenes Systems ist, und Despotismus von der einen und Sklaverei von der andern Seite verhütet.

d) Vornehmlich Schriften, welche die allgemeinen Grundsätze des Rechts, des Eigenthums, der

Verträge ꝛc. in sofern diese Gegenstände allgemeines Interesse haben, und die BeurtheilungsGründe des Rechts und Unrechts enthalten. Vielmehr sollte es in einer jeden Schule neben dem moralischen Religions-Katechismus einen besondern Katechismus des Rechts geben, welcher aus einem reinen Theile, nämlich den HauptBegriffen des NaturRechts, und aus einem angewandten Theile, nämlich den besonderen wichtigsten LandesGesetzen und Statuten bestehen müsste. Dieses Buch fehlt beinahe in allen Ländern; nur durch den Unterricht nach einem solchen Rechts-Katechismus könnte es aber von unseren heranwachsenden StaatsBürgern heißen, wie es von den jungen Persern heißt: Ὁι μεν δη παιδες, εις τα διδασκαλεια φοιτωντες, διαγουσι μανθανοντες δικαιοσυνην. Και λεγουσιν, ὁτι επι τουτο ερχονται, ὡσπερ παρ' ἡμιν ὁι τα γραμματα μαθησομενοι. Xenoph. Cyropaed. L. I. C. II. §. 6.

e) ReligionsSchriften, die für das ungelehrte Publicum bestimmt sind, wenn sie nur wirklich Religion und nicht Subtilitäten der Dogmatik enthalten. Aus Gründen, welche im vierten Abschnitte eine bequemere Stelle finden werden, sind die symbolischen Bücher eine äußere Norm der LehrVorträge, statutarische Gesetze der KirchenGemeinschaft, und das Ansehen derselben darf vor dem Volke eben so wenig geschmälert

werden, als das Ansehen der positiven Gesetze im Staate. Was soll in aller Welt eine Bestreitung der symbolischen Bücher und ihrer Lehren, vor dem Volke, auf der Kanzel, oder in Schriften an das Volk? Die symbolischen Bücher enthalten fast keinen Satz, der nicht einem andern der päpstlichen Kirche entgegengesetzt, d. i. seinem Zwecke nach polemisch wäre. Sie betreffen ferner nicht das Thun, (das Praktische) sondern das Denken, (das Theoretische.) Größtentheils enthalten sie subtile, haarfeine, metaphysische Bestimmungen theoretischer Sätze; sind Antithesen, die erst durch die Kenntniß der ältern Thesis, welcher sie entgegengesetzt werden, so wie durch die Kenntniß der damaligen Metaphysik und Exegese ganz verständlich werden. In philosophisch historischer Rücksicht sind sie eine Urkunde des Grades der damaligen theologisch wissenschaftlichen Cultur. Sie können nur von einem gelehrten Verstande, der mit mancherlei historischen Kenntnissen ausgerüstet ist, verstanden, beurtheilt, bestritten und vertheidigt werden. Die Angriffe und Vertheidigungen derselben gehören demnach auf das gelehrte Gebiet.

„Wird nun der Streit über dieselben vor dem „bürgerlich gemeinen Wesen geführt, wie es die Ge„schäftsleute (die halbgelehrten Geistlichen) gern ver„suchen, so wird er unbefugterweise vor den Richterstuhl „des Volkes gezogen, dem doch in Sachen der Gelehr-

„samkeit gar kein Urtheil zustehet, und hört auf, ein „gelehrter Streit zu seyn. Dadurch tritt dann der „Zustand eines gesetzwidrigen Streites ein, wo Lehren „den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen „werden, der Saame des Aufruhrs und der Factionen „ausgestreut, dadurch aber die Regierung in Gefahr „gesetzt wird.

„Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfende „VolksTribunen treten sofern aus dem GelehrtenStan„de, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung „ein und sind eigentlich die Neologen, deren mit „Recht verhaßter Name aber sehr mißverstanden wird, „wenn er jeden Urheber einer Neuigkeit in Lehren und „Lehrformen trifft. Denn warum sollte das Alte eben „immer das Bessere seyn? Dagegen diejenigen eigent„lich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche „eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine „Regierungslosigkeit einführen, indem sie das, was „eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des „Volks zur Entscheidung übergeben, dessen Urtheil sie „durch Einfluß auf seine Gewohnheiten, Gefühle und „Neigungen nach Belieben lenken, und so einer gesetz„mäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen kön„nen.“ *)

Den Gelehren und den Wissenschaften hingegen bleibt ihr Recht unbenommen, auf dem gelehrten Ge-

*) Kant: Im Streit der Facultäten S. 40. Anm.

biete alles anzufechten, was die Probe der Vernunft und gründlicher Beweise nicht aushält. Dies ist eine WechselWirkung der Gelehrten unter sich, wobei das gemeine Wesen und das Volk gänzlich aus dem Spiele bleibt. Den Geistlichen als Gelehrten kann ebenfalls nicht gewehrt werden, in diese WechselWirkung sich einzulassen, dergleichen Schriften zu lesen oder auch zu verfassen. Denn hier kann man billigerweise nicht verlangen, daß alles vom Geiste der Wahrheit, sondern nur vom Geiste des Forschens und Prüfens, vom Streben nach Wahrheit eingegeben sey. Hingegen im Unterrichte des Volks, wohin gelehrte Dinge nicht gehören, wird sich der vom Staate angestellte Lehrer von selbst bescheiden, und kann befehligt werden, sein Dünken und Wähnen beiseite zu setzen, weil er da nicht forschen, sondern lehren soll, was nütze ist zur Lehre, zur Besserung, was einen göttlich gesinnten Menschen bildet, der geschickt ist zu allen guten Werken.

Durch die Beobachtung bürgerlicher Schranken, verbunden mit der freien zwanglosen Untersuchung auf dem gelehrten Gebiete, könnte es doch allmälig dahin kommen, wohin revolutionäre Maßregeln nie führen: daß die Regierungen, sanft durch die Gelehrten fortgeleitet, den Zwang unmerklich vermindern, wodurch die geistlichen Beamten gehalten sind, den Geist des neunzehnten Jahrhunderts in die Form der Cultur abgelebter Jahrhunderte zu zwingen.

So haben wir demnach nicht etwa ein für allemal im Jahre 1529 für uns protestiren lassen, sondern wir selbst dürfen und sollen selbst noch protestiren, ja diese Protestation dauert so lange, so lange Menschen und menschliche Dinge der Vernunft entgegengesetzte Bestimmungen haben werden. Leicht war es ja möglich, daß Luther Achilles im Gedränge nicht genug protestirt hätte. Leicht ist es ja möglich, daß neuere Zeiten neue Veranlassungen zum Protestiren geben. —

Das Recht zu protestiren gegen alle Willkür und gegen jede Unvernunft ist gleich dem Rechte, ist eins und dasselbe mit dem Rechte: ein Mensch zu seyn, und Vernunft zu haben. Was die zurückstoßende Kraft (vis repulsiva) der Materie ist, nämlich die ihr wesentliche Kraft, wodurch sie der Annäherung anderer Körper zu ihr widersteht, welche auch Undurchdringlichkeit genennt wird: das ist das Protestiren der Vernunft gegen alles, was sie zu verdrängen und ihre Stelle einzunehmen strebt. So wie die Materie kraft ihres Wesens widersteht, so auch die Vernunft, kraft ihres Wesens. So wie das Wesen der Materie durch das Hinwegdenken repulsiver Kräfte im Begriffe zerstört wird; so wird das Wesen der Vernunft durch Beraubung ihres Widerstandes gegen alles, was ihrem Wesen fremdartig ist, und sie durchdringen will, in der Wirklichkeit aufgehoben. Diese Protestation der Vernunft, eine Folge ihrer Undurchdringlichkeit, ist nichts

anders als die Behauptung ihrer Selbstständigkeit und Freiheit bei einem gegebenen äußeren Widerstande.

Das Sträuben der Vernunft gegen alle Unvernunft und Heteronomie ist folglich kein durch die Reformation erworbenes Recht, sondern ein angebohrnes, mit und durch die Vernunft gegebenes Recht, und wir sind nicht erst seit dem Jahre 1529 Protestanten, sondern wir sind es vom Anbeginn. Nur der Gebrauch und die Ausübung dieses unveräußerlichen Menschen-Rechtes ward durch die Reformation wieder erkämpft und gegen die GeistesTyrannei behauptet.

Es ist nun aber eben der nach Wahrheit forschende Philosoph, der Virtuose der Vernunft, ein gebohrner Protestant, der keine andern Schranken anerkennt, als die Gränzen der Vernunft selbst, und welcher eben deßwegen an keine Symbole, an keine Statute gebunden werden kann, weil er für die Wahrheit seiner Lehre selbst stehen muß. Er dient nicht zunächst dem Staate, sondern dem MenschenGeschlecht, und seine Weisheit ist weder Staats- noch KirchenWeisheit, sondern WeltWeisheit. Der Philosoph ist ein Schatzgräber, dem an dem Suchen und Finden weit mehr liegt, als an dem Besitzen. Was er aber findet, das theilt er gerne mit, schon glücklich dadurch, daß man nur von ihm nimmt.

Und so besteht demnach die Freiheit der Vernunft des Philosophen auf dem gelehrten wissenschaftlichen Gebiete, mit der Beschränkung der Freiheit in Vorträgen und Schriften an das Volk. Es sind ganz verschiedene Sphären, wo die Vernunft sich selbst überlassen, und wo sie an einen gesetzlichen Zwang gebunden wirket, und nur durch Unterscheidung dieser Sphären ist eine Rechtfertigung der kirchlichen Censur möglich.

Was bei den Römischen Censoren ein wesentlicher Gegenstand war, das scheint bei unseren Censoren nur NebenWerk zu seyn. Von jenen hieß es: mores populi regunto. *) und es ist bekannt, mit welcher Strenge ein Cato und andere über die Sitten wachten. Allein dieser Punkt ist es gerade, worinn die BücherCensoren am nachsichtigsten sind, und wirklich ist es schwer, in einzelnen Fällen zu bestimmen, ob etwas wider diejenigen guten Sitten sey, die bürgerliche Illegalität hervorbringen können. Denn alle Sitten, die gegen das BürgerGesetz nicht verstoßen, fallen dem GewissensRichter anheim. Wie viel würde aber dessunerachtet ein ängstlicher oder Catonischer BücherCensor nicht in den früheren Werken Wielands, Goethes u. a. zu streichen finden, wenn es mit den guten Sitten genau genommen würde? Ich bin zwar weit entfernt, das Spiel menschlicher Empfindungen, Affecten und Leiden-

*) Cicero de leg. L. III. C. 3.

schaften und deren treue Copie aus Romanen, Gedichten, Schauspielen ꝛc. entfernt wissen, und ihnen ihr eigentliches Leben rauben zu wollen. Würde hierinn von den Regierungen streng verfahren, so würde es den Dichtern nicht anders ergehen als dem Mahler Klinsky, dem in Prag die Erlaubniß, einige schöne Gegenden um Töplitz aufzunehmen, nur unter der Bedingung ertheilt wurde, daß er keine Berge, Thäler und Flüsse hineinbringen sollte, damit nicht etwa ein künftiger Feind dies mißbrauchen könne. *) Ein LandschaftsGemählde ohne Berge und Thäler, Wälder und Flüsse würde ganz einem Gedichte ohne Liebe und Haß gleichen. Doch sehen wir an unseren Lessingen, Schillern, Vossen, Herdern ꝛc. daß Werke des Genies auch nicht das mindeste an Interesse verlieren, wenn die schwellende Ueppigkeit der dichtenden Einbildungskraft unter der Disciplin der moralischen Vernunft gehalten und zu einer Dienerin des reinen Herzens erhoben wird. Daß aber weder die menschliche noch bürgerliche Freiheit gekränkt werde, wenn der Staat eine Aufsicht über Schriften führt, welche der Thierheit, zum Nachtheil der Menschheit, das Wort reden, und das Thier in Freiheit setzen wollen, ist ohne weiteres von selbst klar.

Die Censur unter bestimmten Gesetzen und Einschränkungen, vermöge welcher dieselbe weder die ge-

*) Genius der Zeit von 1794, 5s St. Nro. 7.

setzliche Freiheit des Menschen noch des Bürgers widerrechtlich beschränkt, lässt sich mithin, nach meinem Urtheil, vertheidigen.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Zweckmäßigkeit der Censur.

Wenn das Resultat des gegenwärtigen Abschnittes mit dem so eben gefundenen streiten sollte, so bedenke man, daß der Gesichtspunkt der Untersuchung sich hier gänzlich verändert. Nicht die Gerechtigkeit des Staates, sondern seine Weisheit, nicht ob er rechtlich ein gewisses Mittel zu seinen Zwecken anwenden dürfe, kömmt jetzt in Untersuchung, sondern ob das gewählte Mittel sicher und unfehlbar zu seinem Zwecke führe. Man kann in Absicht des ersteren Punktes mit dem Staate übereinstimmen, und doch sehr zweifeln, ob er zweckmäßig gewählt habe. Gegen die Zweckmäßigkeit der Censur finden nach meiner Einsicht folgende Bedenklichkeiten statt.

1) Die Censur widerspricht sich selbst, ihrem eigenen und andern nothwendigen Zwecken der Vernunft. Die Maxime der Censur allgemeingeltend angenommen, hebt sich selbst auf.

Die Staaten sind in einem beständigen Fort-

schritt zu größerer Vollkommenheit. Wird nicht durch neue Verordnungen den vorhandenen Gesetzen beständig nachgeholfen? Werden diese dem Charakter der Völker, den gegenwärtigen Bedürfnissen nicht immer mehr angepasst? Wie hat sich in den meisten Ländern die CriminalGerechtigkeit verändert? Und hat sie nicht eine beständige Tendenz, sich von der ihr anklebenden barbarischen Roheit immer mehr zu reinigen? Einzig die freien, über die Statuten sich erhebenden, dieselben in Anspruch nehmenden Untersuchungen über die Natur des Menschen, der Verbrechen, der Strafen ꝛc. mit einem Worte: philosophischer Geist, hat diese wohlthätigen Veränderungen hervorgebracht. So gewiß dergleichen Untersuchungen sich über die barbarisch rohen Gesetze erhoben, so gewiß waren sie wider den Staat. Hätte in Absicht dieser Untersuchungen nun strenge Censur statt gefunden, — die Criminal-Gesetzgebung wäre noch in ihrem barbarischen Zustande.

Wie leicht wird von der Censur das über und wider den Staat verwechselt, auch jeder gegründete patriotische Tadel desselben unterdrückt? Dadurch bringt sich die Regierung aber selbst um die nothwendigen Kenntnisse, deren sie zu immer gerechterer und weiser Verwaltung des Staates, und der Perfectibilität desselben nicht entbehren kann. Schon hieraus ergiebt sich, daß die Censur, indem sie PartialZwecken der Re-

gierungen dient, dem Totalzwecke der Staaten überhaupt widerspricht, mithin das vernichtet, was sie aufrecht erhalten soll.

Noch auffallender ist dieses in Ansehung der Religion, oder bestimmter: in Ansehung des Kirchen-Glaubens. Jede Kirche, jede Confession behauptet die allein wahre zu seyn, wo die rechte SchriftAuslegung und das ewige Leben zu finden sey. Jede hat die Tendenz, Andersgesinnte mit sich übereinstimmig zu machen, andere Kirchen mit sich zu vereinigen. Dies ist aber nur möglich, wenn die scheidenden, trennenden Meinungen und Sätze untersucht, geprüft werden. Diese Sätze, diese Symbole sind es demnach, von welchen ausgegangen, nicht aber, auf welche hingegangen werden muß. Wie ist aber da eine Vereinigung, eine Ueberzeugung der Andersdenkenden möglich, wenn die Symbole die Untersuchungen binden, wenn die Censur verhindert, sich nicht über das Symbol zu erheben? Freilich nimmt es die Censur gemeiniglich nicht so genau. Aber daran thut sie als Censur nicht wohl, und ihre Lindigkeit ist gegen das Gesetz, willkürlich. In ihrer Strenge würde sie freilich die Fesseln, die sie anlegt, fühlbarer machen, aber zugleich auch sich selbst bald vernichten. Censur in ihrer gesetzlichen Strenge vernichtet sich selbst.

Eine wichtige, leichter zu fassende Betrachtung ist

folgende. Die allgemeine Gültigkeit der Censur vorausgesetzt, (welche Voraussetzung das Merkmal eben enthält, ob etwas Gesetz seyn könne?) hätte nie in der Welt das Christenthum aufkommen und sich ausbreiten können. Der Römischen LehrFreiheit verdankt das Christenthum seine Erhaltung und Ausbreitung; hingegen die jüdische Censur des OberCensors Kaiphas schlug Jesum ans Kreuz. Sein Grundsatz war der Grundsatz unserer Censur: nichts gegen unsere Kirche und unseren KirchenGlauben. — Also hätte Kaiphas wohl gar weise gehandelt?

Auch Christi Lehre bedurfte der LehrFreiheit. Sie musste doch vorgetragen, ausgesprochen, angehört werden. — Censur hätte sie vernichtet. Hätten damals unsere CensurGesetze gegolten — armer Paulus! wo wären deine herrlichen, deine geistvollen Briefe, wo wären die Urkunden des N. T. überhaupt geblieben, welche die allerketzerischeste Lehre für jene Zeit vortrugen? Allgemeine Gültigkeit zu allen Zeiten, die Nothwendigkeit der NaturGesetze haben demnach die CensurGesetze, hat der Zweck und das Wesen der Censur nicht. Denn hätte die Censur von je her gegolten, so wäre das gar nicht vorhanden, was sie jetzt schützen und bewachen soll. Die christliche Wahrheit musste nach ganz anderen Gesetzen entstehen und sich ausbreiten, als nach welchen ihr sie erhalten wollet. Offenbar ists, die Censur widerspricht sich selbst, hebt sich selbst auf.

„Aber für jetzt ist doch die Censur zweckmäßig, „nachdem das Christenthum gegründet ist, ob wir gleich „eingestehen müssen, daß wir nach unseren CensurGe„setzen als Römische oder Jüdische Censoren das Chri„stenthum nicht hätten aufkommen lassen?“ Dadurch wird der vorhin aufgezeigte Widerspruch nicht gelöst. Und gleicht denn nicht die christliche Wahrheit einem Schatz, der in einem Acker verborgen liegt, welcher Schatz folglich gesucht, folglich untersucht werden muß, ob er auch der rechte sey? Ist die christliche Wahrheit, wie jede andere, nicht einer Perle gleich, die ein Kaufmann sucht? So urtheilt wenigstens der Stifter des Christenthums beim Matthäus XIII. 44. 45. Alle Censur aber behauptet, der Fund der Perle sey schon geschehen. Sie will das Suchen und das Vorzeigen des Gefundenen hindern, und bewacht mithin einen Schatz, von welchem ungewiß ist, ob er auch ganz gehoben sey.

2) Die Censur ist zu ihrem Zwecke unzureichend. Sie leistet nicht, was sie leisten soll.

Die Censur kann umgangen werden, und wird umgangen. Daher so viele Bücher aus Constantinopel, und ungeographischen Orten. Und wie soll es mit Büchern aus andern Ländern, wo theils keine Censur ist, theils andere Gesichtspunkte derselben gefaßt sind, gehalten werden? Offenbar muß sich die Censur mit

dem noch häßlicheren vielköpfigen Unthier, dem Bücher Verbot, verbünden. Censur ist mithin unzureichend, die Publicität für gefährlich gehaltener Schriften zu verhindern. Sie ist ein Mittel, das nur zum Theil ein Mittel, im Ganzen kein Mittel zu ihrem Zwecke ist.

Censur soll die Intention — BücherVerbote sollen die Wirkung — schädlicher Schriften verhindern. Aber zum Unglück sind es die BücherVerbote gerade, welche Schriften aus ihrer Dunkelheit hervorziehen, und ihnen Celebrität verschaffen. Gerade BücherVerbote benachrichtigen das große lesende Publicum von der Existenz solcher Schriften, reitzen die Neugierde. Jeder glaubt, daß es wohl im Grunde nicht so gefährlich seyn möge, und daß er stark genug sey, sich gegen das gefährliche Buch zu behaupten. Theils erscheinen BücherVerbote nur dann, wenn die verbotenen Bücher größtentheils schon gelesen sind, theils werben sie Leser an, weil das Geheimnißvolle die WißBegierde reizt. BücherVerbote sind daher die allerunzweckmäßigste Allianz der Censur, weil erstere auch nicht einmal zum Theil Mittel zu dem beabsichteten Zwecke sind. „Voltaire, der sich besser als irgend ein anderer „Schriftsteller auf die Popularisation seiner Einfälle, „die Verbreitung seiner Schriften, und die Beförderung seiner Celebrität verstand, soll manchem seiner „Bücher die allgemeine Aufmerksamkeit und das öffent-

„liche Interesse, die ihm der Inhalt und die Beschaf„fenheit derselben nicht zu versprechen schienen, durch „selbst ausgewirkte Confiscation und feierliche Ver„brennung zu verschaffen gewusst haben.“ *)

3) Was die Censur als ihre Grundlage voraussetzt und voraussetzen muß, ist grundfalsch. Der Staats- und KirchenCensor setzt nämlich den Fund der Wahrheit als geschehen voraus. Die Idee von Staat, welche dem Censor vorschwebt, wird durch ihn und sein Amt ein Idol, das unbedingte Unterwerfung nicht bloß des Bürgers, sondern auch der forschenden Vernunft verlangt. Die Kirche und der KirchenGlaube, welcher dem Censor der murus aheneus ist, an welchem die Wogen der ungeweiheten Vernunft sich brechen sollen, wird ihm unter der Hand zum alleinseeligmachenden. Es würde aber die allervergeblichste Arbeit seyn, beweisen zu wollen, daß es keine stehenden Wahrheiten mit stehenden Lettern und Formeln gebe, welche die Censoren mit ihrem flammenden Schwerte vertheidigen sollen. — Die Censur setzt ferner voraus, daß es eine bestimmte Quantität von Wahrheiten gebe, wo das mehr und minder beides verderbend ist. Wenn nun auch der Censur ungeachtet die Mehrerin des Reiches der Wahrheit — die Wahrheit erobernde Vernunft in ihrem

*) Reinhold über die Paradoxieen der neuesten Philosophie. S. 7.

HeldenGange nicht aufgehalten wird, ſo iſt ja doch offenbar, daß die Wahrheit zuerſt immer da ausgeht, wo entweder gar keine Cenſur iſt, oder wo dieſelbe nicht nach ihrer Strenge verwaltet wird, das iſt, wo ſo gut als keine iſt.

4. Die Schädlichkeit der Cenſur iſt nach allen Thatſachen gewiſſer, als ihr Nutzen. Wer weiß es nicht, und wem fallen nicht die benöthigten Beiſpiele ein, daß die Erlaubniß oder Verweigerung des Druckes bald von dem guten oder böſen Willen, bald von dem Muthe oder der Aengſtlichkeit, bald von der Aufklärung oder den bornirten Einſichten eines Cenſors abhange? Sind denn alle Cenſoren Männer wie Zöllner. Entſcheiden die Regierungen allenthalben wie das erlauchte KammerGericht zu Berlin?*) Die Maxime der Sicherheit für einen Cenſor iſt doch immer: lieber zu viel als zu wenig. Daher ſteht der Zwang der Cenſur und der Inquiſition mit der Weisheit und Aufklärung der Regierungen immer im umgekehrten Verhältniſſe. Daher iſt die Cenſur immer unter deſpotiſchen, ſchwachen und furchtſamen Regierungen am drückendſten. Daher iſt die kirchliche Orthodoxie immer ſouverain unter ſolchen Fürſten, die um ihrer Lenkbarkeit willen kanoniſirt werden. Da-

*) S. Würzers Proceß.

her ist Censur eine so fürchterliche Geißel für den edelsten Theil der Nation, wenn Geistliche, wie sie in der Einleitung beschrieben worden, politische Macht erhalten, und sonach allen ihren Gegnern den Mund verbieten und BannFluche schleudern können. Dann entsteht freilich ein stiller Friede. Aber es ist der Friede eines stillen Kirchhofs, nicht der Friede des überwundenen Irrthums, der nicht einmal laut werden darf. Wohl gilt im Reiche der Wahrheit das Recht des Stärkeren; aber nur des geistig Stärkeren, nicht die Wucht einer Herkulischen Keule.

5. Censur und Protestantismus stehen im geraden Widerspruche mit einander. Der Protestantismus ist aber nicht ein stehendes System, jene bekannte Antithetik der Reformatoren, sondern das uneingeschränkte freie Forschen und Denken, wodurch allein selbst jene Antithetik zu Stande kam. Die Censur ist aber, wenn sie ordentlich, wie sichs gebühret, in ihrer Strenge verwaltet wird, ein zweiter inappellabler Papst, ja noch ärger. Denn der Papst war doch nicht über das Concilium. Aber über den BücherCensor, inwiefern er nur dem Buchstaben des Gesetzes treu bleibt, geht nichts.

Wenn also auch die Censur ein treffendes Mittel zu den Zwecken des Staates und der Kirche wäre, welches sie nach dem Obigen nicht ist, so thäte sie doch den höheren Zwe-

cken des Menschen und der Vernunft, welche nicht zu hindern und zu beschränken mit Recht vom Staate und der Kirche gefodert werden kann, unläugbaren Abbruch.

6. Es giebt aber ein Mittel, welches den intendirten Zweck der Censur wirklich erreicht, ohne die Nachtheile derselben, und das mithin, wenn nur wirklich das Zweckmäßige den Vorzug verdienen soll, vorgezogen zu werden verdient. Dieses Mittel ist: Völlige Freiheit und Uneingeschränktheit der gesammten Literatur, unter der Bedingung, daß der Literator, inwiefern er sich als Bürger vergeht, von Rechtswegen dem Gesetze anheim falle.

Mit eben dem Rechte, mit welchem man verbietet, Gedanken durch SchriftZeichen zu jedermanns Erkenntniß zu bringen, mit eben dem Rechte könnte man auch verbieten, gewisse Gedanken in Unterhaltungen mit Andern zu äußern. Denn das Schreiben ist nur eine von den vielen Arten seinen Gedanken Luft zu machen und dieselben mitzutheilen. Soll man also nicht auch einen Censor vorher befragen, was man sprechen soll? — Oder sind grundlose und gefährliche Gedanken weniger gefährlich, wenn sie in gemischten Gesellschaften ausgesprochen werden, wo sie nicht, wie dann, wenn sie öffentlich zu jedermanns Kunde kommen, unparteiisch, allseitig erwogen, widerlegt werden, und wo der gute

Ton es fodert, bei elendem Geschwätz aus Artigkeit zu schweigen? Es giebt im Grunde gar keine gefährlichen Gedanken als die grundlosen und vernunftwidrigen, und diejenigen, deren Grund man aus GeistesUnvermögen nicht einsehen kann. In Absicht der ersteren hilft aber nicht Censur, sondern einzig wissenschaftliche Kritik: und in Absicht der letztern hilft nicht Verheimlichung, sondern öffentliches Bekanntwerden, öffentliches Debattiren, ist gerade das einzige Mittel, um herauszubringen, ob etwas überhaupt (objectiv) grundlos sey, oder nur diesem und jenem (subjectiv) so vorkomme.

In Rücksicht allgemeiner Wahrheiten, die nicht aus Erfahrung und Beobachtung erlernt werden, ist DenkFreiheit und SchreibeFreiheit identisch. Beide stehen als Grund und als Folge in wechselsweiser Verbindung, in WechselWirkung. Die eine aufheben, heißt die andere zerstören. So wenig man ohne Denken Gedanken gewinnen kann, eben so wenig giebt es ohne Schreiben ausgemacht wahre Gedanken für Jedermann. Objectiv wahr ist, was Ausspruch der Vernunft an sich, nicht bloß Ausspruch des Individuums ist. Jenes erfährt man aber nur durch Mittheilung an alle sachverständigen Individuen. Was nun Ausspruch mehrerer oder aller sachverständigen Individuen ist, das wird mit Recht nicht als Ausspruch der Individuen, sondern der in ihnen waltenden Vernunft angesehen.

Wenn nun auch die uneingeschränkte DenkFreiheit durch SchreibFreiheit hergestellt würde, so würde und könnte nichts anders geschehen, als was jetzt bei der Censur auch geschieht. Der eine würde schreiben, was er verstände, der andere lesen, was ihn belehrt oder vergnügt. Daß weder Censur noch BücherVerbote dieses hindern, sagt die Erfahrung weit deutlicher und allgemeiner, als es oben gezeigt worden ist. Durch uneingeschränkte SchreibFreiheit entstände mithin gar keine neue Ordnung der Dinge, sondern es bliebe alles beim Alten.

Nur allein in Rücksicht der Schriftsteller selbst, der Gegenstände und der Art ihrer Behandlung würde und müsste nothwendig eine neue Ordnung der Dinge eintreten. Denn bei der uneingeschränkten Freiheit zu schreiben, wäre allein der Schriftsteller, nicht der Censor verantwortlich. Dieser Gedanke der Verantwortlichkeit regt aber das Gewissen auf, wenn nicht mehr der Seelensorger Censor anstatt des Schriftstellers Gewissen hat. Dadurch wird der Schriftsteller äußerlich mündig, denkt und schreibt auf eigene Gefahr, und eben das macht vorsichtig. Ja, nicht bloß das innere Recht, das er vor seinem Gewissen zu verantworten hat, scheucht seine Seele in sich selbst hinein, sondern die Verantwortlichkeit vor einem äußeren Richter lässt ihn zugleich vor den Folgen des bösen Willens, der Leichtfertigkeit und Unvorsichtigkeit zittern.

Dieses sind die begreiflichsten guten Folgen der Aufhebung aller Censur, wenn man die Schriftsteller nur als Menschen vom gewöhnlichen Schlage betrachtet.

Allein die Schriftsteller, als Glieder des gelehrten gemeinen Wesens, machen die gebildetste Classe, das Licht der Nation, aus. Wer unter ihnen nur wirklich sein Studium treibt, und wem sich die Unendlichkeit seiner Kunst oder seiner Wissenschaft aufgethan hat, dessen Gedanken und Bestrebungen sind verschlungen von der Idee seines Strebens. Ein solcher ist in seiner Wissenschaft, was die Spinne in ihrem Gewebe ist. Diese sieht wohl aus ihrem Gewebe hinaus, aber, wenn ihr es nicht zerstört, so geht sie nicht heraus, um etwa euer Gewebe zu verderben. Ob ein Gelehrter ein ruhiger StaatsBürger sey, kann man ganz sicher daraus abnehmen: wenn er eine besondere Wissenschaft zum Studium seines Lebens gewählt hat, oder eine Kunst; wenn er diese mit Eifer und Enthusiasmus treibt, so verliert ein solcher Gelehrter nicht nur die Lust für alles andere, die einseitige Richtung seines Geistes nimmt nicht bloß mehr oder minder den Anstrich der Pedanterei an, die verächtlich auf alle politischen Cirkel und kirchliche Dreiecke herabsieht, geschweige, daß sie dieselben stören sollte: sondern solche Herren haben in der That das Geschick und den WeltVerstand nicht, um dem Staate oder der Kirche nur gefährlich werden zu können. Sie können nur Ideen ausbrüten,

aber nicht ausführen. Ja, dies ist der Vorwurf, welcher von jeher den Gelehrten von den WeltLeuten gemacht wurde.

Ein rechter Gelehrter ist Enthusiast für Natur, Kunst, Wahrheit, Pflicht, Recht und Religion, und seine Ehre sucht er bloß darin, die Theorie über diese Gegenstände zunächst zu vervollkommnen. In der BürgerWelt sind alle Stellen schon besetzt, und der Spielraum seiner Ehre ist nicht das Bürgerthum. Aber in der gelehrten Republik ist noch zu eroberndes Land, und er sucht seine Ehre nur bei den Bürgern des gelehrten gemeinen Wesens. Seine Olympischen Kränze reichen ihm die KampfRichter in den gelehrten Journalen.

Das Zutrauen nun, das man durch SchreibeFreiheit gegen die Gelehrten und ihre Denkart äußern würde, würde nicht nur das Gefühl der Selbstständigkeit wecken, mithin sie in ihrem eigenen Bewusstseyn veredeln; sondern bei dem größten Theile derselben könnte man sogar auf Erkenntlichkeit rechnen. — Auch der andere Theil der Schriftsteller, bei welchen das Interesse des Untersuchens und der Wahrheit dem eigennützigen Interesse untergeordnet ist, die nur um des lieben Brodes willen auf dem gelehrten Gebiete taglöhnern, würde durch die Verantwortlichkeit und durch unten noch anzuzeigende Bedingungen durch Furcht im Zaum gehalten werden.

Ueberdies giebt es eine Kritik, eine nach einheimischen Grundsätzen der Wissenschaft beurtheilende und entscheidende Censur, die sich nicht bloß in den kritischen Journalen hören läßt, sondern die überhaupt ganz freies Verkehr treibt. Denn hier giebt es keine eingesetzten Richter, weil die gelehrte Freiheit keine Oberen duldet, sondern ein jeder wird hier durch seine Wissenschaft und durch seinen bloßen Willen, durch Können und Wollen, zum Kritiker erhoben. Das Aeußerste nun angenommen, daß schlechtgesinnte Schriftsteller die Kritik nicht achten sollten, so thun es um so gewisser die Verleger, deren Besorgniß für ihr unsicheres Eigenthum die Sorglosigkeit der ersteren unschädlich macht.

Immer noch bleibt es aber bei der SchreibeFreiheit GrundBedingung, daß der Staat und das äußere gesellschaftliche Recht durch Schriftsteller nicht gefährdet werde. So wie aber sonst der Staat seinen Bürgern nicht Hände und Füße lähmet, damit sie nicht Unrecht ausüben mögen: warum sollte dieses an Schriftstellern geschehen? Wird nicht das Problem des Staates dieses seyn: seine Freiheit und Selbstständigkeit neben der Freiheit und Selbstständigkeit der Schriftsteller, folglich ohne die letztern zu beeinträchtigen, zu sichern und zu behaupten? Der Staat wird daher auf seinem Gebiete die VorsichtsMaßregeln ergreifen, welche Recht und Klugheit gebieten, ohne in das gelehrte Ge-

biet einzufallen. Letzteres geschieht aber durch Censur. — Der Bürger der gelehrten Republik ist aber zugleich in einer andern Qualität Bürger des Staates, und seine Freiheit auf jenem Gebiete berechtiget ihn nie, aus Willkür Unfug mit seiner Feder in dem bürgerlich gemeinen Wesen anzurichten.

Die Bedingungen der Ausführung der Schreibe- und PreßFreiheit, (denn gesetzlos kann sie nicht seyn,) wären nach meiner Meinung folgende, die ich meinen gelehrten MitBürgern zur Berathschlagung und Prüfung vorlege.

1) Es soll keine Censur mehr seyn, sondern jeder soll seine Gedanken ungehindert und frei schriftlich mittheilen dürfen.

2) Durch diese Freiheit, die mit der DenkFreiheit, mit der Cultur der Wissenschaften und der Wahrheit jeder Art in unzertrennlicher wechselseitiger Verbindung steht, soll aber weder der Staat im Ganzen, noch einzelne Bürger desselben an ihrer Freiheit und an ihren Gerechtsamen lädirt werden.

3) Gegen den Staat sind aber alle Schriften, welche Grundsätze vortragen, nach welchen die Regierungsform und die Art der Beherrschung, durch das Volk soll abgeändert werden, welche demnach thät-

liche Erhebung über die Gesetze, Aufstand und Gesetzlosigkeit zum Zwecke haben, oder welche sogar zum Widerstande gegen die Regierung auffodern.

4) Solche Schriften werden als tumultuarische Handlungen und ihre Verfasser als Tumultuanten nach dem Gesetze bestraft.

5) Damit die Regierung von solchen erschienenen Schriften benachrichtiget werde, existirt eine beständige Commission mehrerer verständiger Mitglieder, welche eine BücherInspection ausübet, und die Regierung von dem Vorhandenseyn solcher Werke benachrichtiget.

6) Schriftsteller, die sich auf die genannte Art gegen die Gesetze vergehen, werden vors Gericht geladen, wo sie sich gegen die erhobenen Beschuldigungen vertheidigen, und das ihnen gebührende Recht erhalten sollen.

7) Eben so soll es mit denen gehalten werden, die einzelne Bürger an ihrer bürgerlichen Ehre verletzen, und dieselben bürgerlicher Verbrechen zeihen. Nicht mit der Strafe durch Confiscation des unschuldigen Instruments der That soll der RechtsHandel eröffnet werden, sondern mit Vorladung der Verfasser, und mit der rechtlichen Foderung, gründliche Beweise ih-

rer Beschuldigungen zu führen. Im Falle, daß sie nicht beweisen können, werden sie als Calumnianten bestraft.

8) Das freisprechende oder verdammende RechtsUrtheil über Fälle Nro. 3 und 7 wird eben so öffentlich bekannt gemacht, als das Vergehen öffentlich war.

9) Da Censur — und der Umstand, daß man bürgerliche Verbrechen, durch Autorschaft begangen, nicht nach dem Gesetze und der in demselben bestimmten Form untersuchte, — die anonymen Schriftsteller hervorbrachte, die mit ihrem Namen nicht verantworten wollen, was sie doch kein Bedenken tragen öffentlich zu sagen, so soll hiermit alle Anonymität auf immer verboten, und alle Buchhändler gehalten seyn unter bestimmten Strafen, keine anonymen Werke in ihren Handel aufzunehmen.

Da jeder frei äußern darf, was er für recht und gut hält, und nichts zu fürchten hat als das öffentliche Gesetz und dessen Ausspruch über seine Thaten, so fallen alle Bedenklichkeiten hinweg, warum ein Autor sich hinter die Anonymität verstecken könnte. Ja, wir halten es für ungereimt, daß einer öffentlich auftritt zu reden, und doch mit einer Maske; daß er ins Publicum hineinschreit, und doch sich selbst verbirgt, eben als wäre seine Stimme eine Stimme vom Himmel.

Nachdem Euch die verlangte Freiheit zu schreiben und zu drucken zugestanden worden, und ihr nichts zu fürchten habt als das Gesetz, welches ihr als gebildete Unterthanen ohnehin nicht sowohl fürchten, als achten und ehren werdet, so fallen alle Gründe der Verheimlichung Eurer Namen hinweg. Die Nennung Eurer Namen vor Euren Schriften ist aber nothwendig, um rechtlich gegen diejenigen verfahren zu können, welche die ihnen zugestandene Schreibe- und PreßFreiheit zum Nachtheil des gemeinen Wesens und seiner Bürger mißbrauchen sollten, da ein solcher Mißbrauch, wie Ihr wohl selber wissen werdet, nicht unter die unmöglichen Dinge gehört.

Dieses wären die unmaßgeblichen Gesetze, die ich in Rücksicht der PreßFreiheit vorschlagen würde. Es sollte mir aber leid thun, wenn meine gelehrten Mitbürger von einer so wichtigen Sache sich abwenden sollten, um — zur TagesOrdnung überzugehen.

(Die Fortsetzung folgt.)

Anmerkung der Herausgeber.

Der Verfasser des vorstehenden Aufsatzes, den wir das Seinige größtentheils ganz auf Seine Weise haben sagen lassen, und dessen Gedanken wir in das Publicum lediglich einführen, ohne dafür dem gelehrten Tribunale — nur von diesem kann hier die Rede seyn, wie sich ohne weiteres versteht, — verantwortlich seyn zu wollen, gab uns Auftrag und Vollmacht seinen Aufsatz, da wo wir mit den Aeußerungen desselben entweder nicht einig wären, oder ihnen nähere Bestimmungen hinzuzufügen hätten, mit unsern Bemerkungen zu begleiten. Dies war aus Gründen, deren Anführung wir uns überheben können, weder ausführbar, noch hielten wir es für nöthig. Um indessen nicht das Ansehen zu haben, daß wir die ersten seyen, „die „zur TagesOrdnung übergehen," setzen wir bloß zu dem wesentlichen Vorschlage des Verfassers (von N. 6 an) folgende Bemerkungen.

1) „Der Litterator, der sich als Bürger vergeht, soll dem Gesetze anheim fallen.“ Gegen Wen soll er sich vergangen haben? Gegen einen andern Bürger seines gleichen? — Dann ist die Sache lediglich eine CivilSache zwischen Bürger und Bürger: es ist zu hoffen, daß der in diesem Falle uninteressirte Staat ein billiges Gesetz machen, und ein gerechtes Urtheil sprechen wird; jeder Gelehrte kann wünschen auf diesen Fall selbst verantwortlich zu seyn nach einer klaren Gesetzgebung; — und welcher denkende, und beobachtende Mensch wird nicht längst eine solche Gesetzgebung, und eine genaue Beobachtung derselben durch die Gerichtsstühle gewünscht haben? Oder soll er sich gegen den Staat vergangen haben? — der hier Richter in der eignen Sache wird, der das Gesetz selbst — vielleicht erst nach der That — macht, es auslegt, wie er will, das Urtheil selbst spricht, selbst executirt, u. s. w.? Wir halten dafür, daß jeder Schriftsteller, der seine persönliche Sicherheit liebt, sich diese Verantwortlichkeit verbitten, und den Censor wieder herwünschen werde, der die Verantwortung statt seiner übernimmt.

Zwar setzt der Verf. als Gesetzes Vorschlag fest, (3) daß nur diejenigen Schriften als gegen den Staat laufend betrachtet werden sollen, welche Grundsätze vortragen, nach denen die Regierungsform durch das Volk (doch wohl den Pöbel?) abgeändert werden

solle. Wenn nun auch die Regierungen sich bei diesem Vorschlage beruhigen sollten, und man ein Zwangs-Mittel ausfindig machen könnte, sie innerhalb der Gränzen desselben zu erhalten: — wo ist der Stümper von Sophisten, der nicht von jedem möglichen Satze (und sey es der, daß Josua die Sonne nicht zum Stehen gebracht haben könne,) beweisen werde, daß dieser Satz zum Umsturze der bestehenden Regierungsform durch das Volk führen könne — wenn er das letzte Wort hat?

2) Läßt sich, selbst auf den Fall, daß die Censur abgeschafft, und der Schriftsteller unmittelbar verantwortlich erklärt werden könne, das allgemeine Verbot der Anonymität (9) nicht begreifen. Es kann sehr wohl seyn, daß ich nach öffentlicher Bekanntmachung der Schandthaten eines mächtigen Verbrechers, oder nach Entblößung eines angesehenen Sophisten, die Rache des Gesetzes nicht zu fürchten habe, wohl aber die gefährlicheren feindlichen Intriguen und Kabalen des Gewaltigen, und seiner Helfer und Helfershelfer, gegen welche bei aller meiner Unschuld mich kein Gesetz schützt. Gegen die letztern, nicht gegen das Gesetz, decke ich mich durch Namenlosigkeit. Dem Gesetze muß ich nur gestellt werden können, nachdem zuvor bewiesen ist, daß es Anfoderungen an mich habe. Dafür ist das natürlichste Mittel folgendes: Anonymität des Verlegers (oder Druckers) ist ohne Ausnahme zu ver-

bieten. Kein Verleger druckt eine Schrift, dessen Verfasser Er nicht kennt; ob der letztere aber sich vor dem Publicum nennen wolle, bleibt ihm gänzlich überlassen. Entsteht Beschwerde gegen die Schrift, so ergeht die Klage zunächst gegen den Verleger; und im Processe gegen diesen muß ausgemittelt werden, ob durch sie gegen das Gesetz gesündigt sey. Ist dies erwiesen, so ist der Verleger genöthigt, den Verfasser zu nennen, um nicht selbst gestraft zu werden, entledigt sich aber auch durch diese Anzeige aller eignen Verantwortung; (denn ein Verleger soll abdrucken, was ihm zum Abdrucke gegeben wird, ohne nach dem Inhalte, wovon er von Rechtswegen nichts versteht, zu fragen.)

Ueberhaupt hält der Concipient dieses dafür, daß dieser Gegenstand eine weit tiefere Untersuchung bedürfe, als er bis jetzo erfahren hat, und nach den vorhandenen GrundBegriffen erfahren konnte: wiewohl er für seine Person sich hüten würde, diese Untersuchung zu liefern, selbst wenn er es könnte. Solange der NothStaat noch fortdauert, und fortdauern muß, findet zwischen diesem, und der freien Vernunft, ein nothwendiger Krieg statt; in welchem beide Theile Recht haben, — nämlich KriegsRecht; den man nur innerhalb der Gränzen eines gesitteten VölkerRechts zu erhalten suchen muß, aber von keiner Seite die Schwächen des Landes zu verrathen befugt

ist; und hieran können die Unterzeichneten um so unbefangner erinnern, da sie schon durch ihr gewähltes Fach von aller Theilnahme an diesem — übrigens stillen, und gerechten — Kriege ausgeschlossen sind.

Die Herausgeber.

II.

Ob Kants Kritik Metaphysik sey?*)

Einleitung.

Die Urtheile über den Zweck und Werth der Kritik der Vernunft waren selbst unter ihren Verehrern von ihrer Erscheinung an bis jetzt getheilt. Einige glaubten, daß dadurch das Ziel der philosophirenden Vernunft vollkommen erreicht sey; Andere aber, daß sie durch Hinwegräumung aller Hindernisse, und durch bedeutende Winke für den einzig möglichen Weg zur Wahrheit es erst möglich gemacht habe, dieses Ziel zu erreichen. Die erste Partei war die zahl-

*) Die Herausgeber, welche obige Abhandlung völlig unverändert, so wie sie ihnen von dem Verf. mitgetheilt worden ist, einrücken, erinnern dabei ausdrücklich an den Grundsatz, den sie auch sonst bei der Aufnahme fremder Beiträge befolgen: Jeden, der etwas gründliches vorzubringen hat, auch ungehindert seine eigne Sprache reden zu lassen.

Die Herausgeber.

zahlreichste; es war eigentlich der philosophische Pöbel, der durch blinde Nachbetung dessen, was ein durch die Kraft des Selbstdenkens berühmt gewordener Mann bestimmt hat, sich alles Selbstdenkens überhoben glaubt, und die Schriften desselben zu symbolischen Büchern stempelt, von deren Buchstaben man auch um kein Haar abweichen dürfe, wenn man nicht aus der allein wahren und seligmachenden philosophischen Kirche wolle ausgestoßen werden. So lange philosophirt wird, wurde noch kein solcher Unsinn ausgebrütet, und für die einzig mögliche Wahrheit verkauft, als der ist, der dieses servum imitatorum pecus, durch eine Art von Wetteifer getrieben, zum Vorschein brachte. Die Kritik zeigte durch eine vollständige Zergliederung der theoretischen Vernunft, daß jede Metaphysik, auf diesem Wege zu Stande gebracht, von einem Widerspruche ausgehe, und bei einer consequenten Denkart auf nichts, als Widersprüche führen könne, aus welchen, wenn kein anderer Weg eingeschlagen werde, gar kein Ausweg möglich sey; daß folglich in jeder Behauptung, die eine solche Metaphysik aufstellen könne, Satz und Gegensatz mit gleich starken Gründen könne vertheidiget werden, so daß gar kein Mittel ausfindig zu machen sey, durch welches die entgegengesetzten Sätze könnten vereinigt werden. Dies verstanden diese philosophischen Päpstler zum Theil so, daß gar keine Metaphysik möglich sey, obgleich die Kritik bloß aller bisherigen Metaphysik den Stab brach, aber auf der andern Seite nichts nachdrücklicher vertheidigte, als die unbezweifelbare Gewissheit des menschlichen Wissens überhaupt. Sie setzte also nothwendig voraus, daß der höchste, absolute Grund alles Wissens nur auf ei-

nem andern Wege müsse gesucht werden, als auf welchem man ihn bisher gesucht hat, und daß er so gewiß zu finden sey, als die Aufgabe dazu in der menschlichen Vernunft liege, so gewiß, als ein Bewusstseyn überhaupt da sey. Aber da die Kritik dieses nicht mit deutlichen, bestimmten Worten sagte, so lag dieser Schluß, — der so natürlich aus dem Geiste der Kritik hervorgeht, daß man glauben sollte, es gehöre gar kein philosophischer Scharfsinn, sondern bloß der gemeinste Menschen-Verstand dazu, um ihn auch bei der flüchtigsten Durchlesung der Kritik machen zu müssen, — so weit über den Horizont dieser, bisher beinahe allgemein bewunderten, philosophischen Kraft-Genies hinaus, daß sie nicht einmal von weitem auch nur die Möglichkeit davon ahneten.

Durch die Menge ihrer ganz sinnlosen Schriften, womit sie seit der Erscheinung der Kritik Teutschland überschwemmten, und worinn durchgehends der Geist des rohesten Dogmatismus, verbunden mit dem erklärtesten Skepticismus wohnt, haben sie ihre gänzliche Unfähigkeit zur Philosophie für alle künftige Zeitalter selbst documentirt. Früh oder spät werden sie von dem hohen Grade der Bewunderung, Verehrung, und Anbetung, die ihnen bisher zu Theil wurde, herabsinken, und ihre hochgepriesenen Namen in die Classe der Virorum obscurissimorum allgemein versetzt werden, die das Ende des achtzehnten Jahrhunderts mit noch nie erhörten Thorheiten, so lange philosophirt wird, brandmarkten. Denn so weit gieng der Unsinn der Philosophie noch nie, daß man glaubte, durch den Beweis, daß gar keine Metaphysik möglich sey, den man in der Kritik vollständig, und über allen

möglichen Zweifel erhoben finden wollte, sey zugleich die Gewissheit des menschlichen Wissens auf eine unerschütterlich feste Art für die ganze Ewigkeit begründet. Bis auf die geräuschvolle HeldenEpoche der Kantianer hat man unter den Philosophen allgemein geglaubt, daß mit der Möglichkeit der Metaphysik auch zugleich die Möglichkeit des menschlichen Wissens überhaupt mit absoluter Nothwendigkeit stehe, oder falle. Und das mit Recht. Denn was lässt sich denn unter Metaphysik, wenn man auch nur den Namen davon versteht, anders denken, als die Wissenschaft, worin der letzte, absolute Grund alles Wissens bestimmt aufgestellt, und eben so vollständig, als systematisch entwickelt ist, so, daß zur Möglichkeit des Wissens gar nichts mehr übrig bleibt, sondern daß das letzte Resultat wieder auf den ersten Grund zurückführt, und man daher nothwendig einsieht, man könne nicht weiter gehen, ohne den Weg, den man schon einmal gemacht hat, aufs neue durchzuwandern? Aber dies dachten sich unsere ganz neuen Metaphysiker unter Metaphysik nicht. Sie glaubten, das menschliche Wissen könne einzig durch eine Art von Metaphysik begründet werden, in welcher der Beweis vollständig geführt werde, daß alle Metaphysik unmöglich sey. Man sehe z. B. Herrn Jakobs Metaphysik, die unter allen dieser Art die berühmteste ist, und die von den gutmüthigen Teutschen mit einer Art von Heißhunger verschlungen wurde, so daß in einem sehr kurzen Zeitraum mehrere Auflagen davon erschienen. Sie besteht hauptsächlich in einer Kritik der Ontologie, der rationalen Psychologie, Kosmologie, und Theologie; und diese Kritik sucht, zu beweisen, daß keiner dieser wesentlichen Theile der Metaphysik möglich sey. Dies

ses Resultat geht nicht nur aus der von ihm vorausgesetzten Kritik des ErkenntnißVermögens, die hier nur als Einleitung zur Metaphysik zu betrachten ist, hervor, sondern Herr Jakob stellt es auch in jedem Theile der Metaphysik bestimmt auf. — Was noch das Sonderbarste ist, diese hocherleuchteten Metaphysiker glauben, zu einem vollständigen Beweis, daß die einzig wahre Metaphysik bloß in der systematischen Einsicht, daß gar keine Metaphysik möglich sey, bestehe, werde gar nicht ein bestimmter erster Grundsatz erfodert. Die meisten glauben, ein solcher Grundsatz sey schlechthin nicht zu finden. Andere wähnen, es seyen mehrere erste Grundsätze möglich, so wie es verschiedene Grundkräfte des menschlichen Geistes geben könne. Wieder andere träumen, das non plus ultra alles dessen, was dem menschlichen Wissen zum Grunde liege, in den Kategorieen gefunden zu haben, obschon sie zugleich behaupten, daß dadurch nur die Form unserer Vorstellungen, insofern sie durch das VorstellungsVermögen a priori bestimmt ist, keineswegs aber der Inhalt derselben, das heißt, die Realität der den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände, begründet werden könne. Nach dieser Behauptung können wir also durch Philosophie nichts anders erreichen, als die unbezweifelbare Gewissheit von der Existenz und Beschaffenheit unserer Vorstellungen, woran noch kein Mensch, der bei Sinnen war, gezweifelt hat, keinesweges aber die Gewissheit von der Existenz, oder Realität der denselben entsprechenden Gegenstände. Was wir erkennen können, soll bloß Erscheinung, oder ein Vorgestelltes seyn, das, als solches, nach allen seinen möglichen Prädicaten, bloß seinen Grund in dem VorstellungsVermögen hat,

und also bloße Vorstellung ist. Ueber die Erscheinung können wir schlechthin nicht hinausdringen; alles, was die Vernunft außer diesem Gebiete als real zu bestimmen wagt, also der absolute Grund alles Wissens überhaupt, ist nichts als Täuschung, und leerer Schein. Bloß durch diese Ueberzeugung, die durch die Kritik vor allem Zweifel sicher gestellt worden seyn soll, die aber in der That das sichtbare, und handgreifliche Grab der Möglichkeit alles Wissens ist, soll der Skepticismus für immer zu Boden geschlagen seyn. Wer in dieser GrundBehauptung, die in allen Schriften der Kantianer das Alpha und Omega ist, auch nur den geringsten Funken von gesundem Verstand noch finden kann, der muß selbst allen Verstand verloren haben. Die Anhänger des alten Dogmatismus, die es wagten, über die widersinnigen Aussprüche dieser untrüglichen Apostel des neuesten philosophischen Evangeliums Zweifel zu äußern, und daher von diesen auf das schändlichste mißhandelt wurden, werden noch in den Augen der spätesten Nachwelt als Männer da stehen, die, ungeachtet aller der Ungereimtheiten, die in ihrem Systeme liegen, doch noch weit vernünftiger dachten, als die, welche ihnen allen gesunden MenschenVerstand absprachen. Der Zeitpunkt, da man dieses einsieht, ist schon da; und es kann nicht lange mehr dauern, daß man es allgemein einsieht.

Unter den Verehrern der Kritik, waren anfangs nur einige wenige Selbstdenker, die, überzeugt, daß die Kritik durch bedeutende Winke nur den Weg zur eigentlichen Metaphysik gebahnt habe, den Versuch wagten, den Anfangspunkt, und das Ziel dieses We-

ges genau zu bestimmen. Unter diese gehören vorzüglich Reinhold und Fichte. Reinhold merkte gleich anfangs, als er sich dem Studium der Kritik weihte, daß dieselbe, als Kritik aller bisherigen Philosophie, die Absicht noch nicht haben konnte, ein festes, unerschütterliches Fundament alles Wissens bestimmt aufzustellen, und das ganze Gebäude desselben zu vollenden. Fest überzeugt, daß schlechterdings keine philosophische Gewissheit möglich sey ohne einen einzigen absoluten Grund alles Wissens, der bestimmt aufgestellt, und vollständig entwickelt seyn müsste, glaubte er diesen Grund in dem Factum des Bewusstseyns gefunden zu haben, dessen vollständige und systematische Analysis als die feste Grundlage der Metaphysik betrachtet werden könnte. So kam seine Theorie des VorstellungsVermögens zu Stande, die seinem philosophischen Geiste immer Ehre machen wird, wenn sie auch jetzt von ihm selbst als ein gänzlich mißlungener Versuch, dadurch ein festes Fundament des menschlichen Wissens aufzustellen, angesehen wird. Kein Philosoph war würdiger, auf eine so ehrenvolle Art zu irren, als Reinhold, weil er mit dem ausgezeichnetesten philosophischen Scharfsinne die reinste Wahrheitsliebe verbindet. So groß auch der Beifall war, mit welchem der große Haufe der Philosophen seine Theorie des Vorstellungs-Vermögens aufnahm, und sogar Kanten dabei vergaß, indem man beinahe allgemein glaubte, daß Reinhold die in der Kritik zerstreuten Materialien zur Philosophie als Wissenschaft nicht bloß gesammelt, sondern auch durch die Unterlegung eines festen Innbamentes zu einem durchaus harmonischen Ganzen verbunden habe, so war er doch gleich nach

der Erscheinung des Aenesidemus einer der ersten, der an der Festigkeit, und Einheit seines aufgeführten Gebäudes zweifelte, und bereit war, mit den in der Theorie aufgestellten Grundsätzen auch den ganzen Ruhm aufzugeben, den er sich dadurch erworben hatte. Dies geschah auch wirklich, als ein anderer, und weit größerer Selbstdenker, als Aenesidemus ist, auftrat, und gegen Reinholds Theorie nicht nur Zweifel erregte, und dieselbe dadurch wankend machte, sondern durch die wirkliche Aufstellung des einzig wahren und möglichen VernunftSystems Reinholds ganzes Gebäude, das kurz vorher durch seine scheinbare Festigkeit der Ewigkeit zu trotzen schien, und durch seine schöne Form jeden aufmerksamen Beobachter bezauberte, von Grund aus zerstörte. Reinhold war wegen dieses Vorfalles so wenig unzufrieden, daß er vielmehr selbst das neue Gebäude, das auf den Trümmern des Seinigen aufgeführt war, als einer der ersten bezog, und dem kraftvollen Denker, durch dessen allgewaltigen Stoß sein eignes schönes Haus fiel, für diesen höchst wichtigen Dienst der Wahrheit dankvoll den Bruderkuß gab.

Nach Reinholds Theorie ist das Ich, so weit dessen Natur entdeckbar ist, ein bloßes VorstellungsVermögen. Dieses ist der letzte Punkt, auf den die philosophirende Vernunft kommen kann. Ueber diesen Punkt hinaus ist für den menschlichen Geist nichts, als Täuschung und Irrthum. Dieser Punkt ist für uns der einzige letzte Grund aller Realität. Dadurch soll der Skepticismus für immer zu Boden geschlagen werden können. Aber der Skeptiker kann mit Recht die Frage aufwerfen: Wie ist das

VorstellungsVermögen möglich? Ein bloßes Vermögen wirkt nicht durch sich selbst; es muß erst noch ein Grund hinzugedacht werden, wenn es in Thätigkeit versetzt werden soll. Wo liegt nun dieser Grund? Im Ich, oder außer dem Ich? Da man nun, wie die Theorie behauptet, nicht über das VorstellungsVermögen hinaus kann, so ist auch jene Frage schlechterdings unbeantwortlich. Und doch muß sie absolut erst beantwortet werden, ehe man über die Realität der Gegenstände, die unsern Vorstellungen zum Grunde liegen sollen, apodiktische Gewißheit erhalten kann. Kann diese Frage nicht beantwortet werden, so bleibt für uns nichts gewiß, als die Existenz unserer Vorstellungen, keinesweges aber der Gegenstände, auf die sich jene zu beziehen scheinen. Nur die ideale, keinesweges aber die reale Erfahrung ist erweislich. Und so läßt die Theorie die philosophirende Vernunft in Absicht auf die Realität der unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände, um deren Begründung es derselben einzig zu thun ist, (denn an der Existenz der bloßen Vorstellungen hat noch kein vernünftiger Mensch gezweifelt), in derselben Ungewißheit, in welcher sie zuvor schwebte. Aber die Theorie hat doch das Verdienst, daß sie bis auf den letzten Punkt der theoretischen Vernunft kam, und denselben bestimmt darstellte. Dadurch wurde es erst recht sichtbar, daß in der theoretischen Vernunft durchaus kein Heil zu hoffen sey. Nun durfte man durch die Aufstellung der obigen Frage nur einen einzigen Schritt weiter thun, so war man auf dem noch nie mit bestimmter Einsicht betretenen Lande der absoluten Wahrheit, von welchem aus man das ungeheure Lügenland der bloß theoretischen Vernunft ohne allen möglichen Trug ganz bis

an seine äußerste Gränze übersehen, und durch eine scharfe Gränzlinie von dem erstern auf das bestimmteste abschneiden konnte.

Diesen äußerst wichtigen, für alle künftige Zeitalter nie mehr zu verkennenden Schritt that Fichte. Er war der erste, der jene, das ganze Wesen der Philosophie erschöpfende, Frage nicht nur bestimmt aufstellte, sondern auf eine für die philosophirende Vernunft so befriedigende Art beantwortete, daß denjenigen, die in seine Gedanken eingehen können, und wollen, in Absicht auf die Realität der auf unsere Vorstellungen sich beziehenden Gegenstände, und die einzig mögliche Beschaffenheit derselben gar kein Zweifel mehr übrig bleiben kann. Durch ihn, und nur durch ihn allein, ist das seit Jahrtausenden geführte Tagebuch der Zweifel der philosophirenden Vernunft für die ganze Ewigkeit geschlossen.

Fichte erklärte immer Kants Kritik auf die ehrenvolleste Art, als die wichtigste Schrift, die seit der Zeit, als philosophirt wird, erschienen sey, worinn nicht nur alle Wege des Irrthumes genau bezeichnet, sondern auch treffende, und unverkennbare Winke zum einzig wahren Wege gegeben seyn, obschon dieser letztere nicht nach seinem ersten, absoluten Anfangspunkte, von dem man ausgehen müsse, charakterisirt sey. Er befürchtete, Kants großes, und bisher unerreichbares Verdienst um die Philosophie zu schmälern, wenn er auf ein anderes Verdienst Anspruch machte, als auf das, Kants Winke benützt, und das, worauf derselbe bloß gedeutet hätte, systematisch durchgeführt zu haben. Seine Wissenschafts-

Lehre sollte, nach seiner oft wiederholten Versicherung, nichts anders seyn, als ein systematisch dargestellter Kantianismus.

Aber Fichte fand bei dieser Versicherung allgemeinen Widerspruch. Man wollte in der Kritik ganz andere Grundsätze, und Resultate gefunden haben, als die sind, welche die Wissenschaftslehre aufstellt. Selbst Reinhold glaubte, daß die letztere der Kritik ganz entgegengesetzt wäre. „Die neueste Philosophie, sagt er, *) die auf nichts, als auf „reines Wissen ausgeht, muß Kanten, und seine „ganze Schule, weit mehr, als die noch übrigen Gegner derselben wider sich haben. Denn die letztern „glauben nur, die erstern aber wissen, daß „Fichte, und seine Mitarbeiter etwas Unmögliches „wirklich machen wollen."

Aber ungeachtet des allgemeinen Widerspruches, den Fichte bei der Behauptung, daß sein System kein anderes sey, als das Kantische, wenn man dieses nach dem Geiste und nicht nach dem Buchstaben erkläre, fand, gieng er doch nicht von dieser Behauptung ab, nicht aus der Absicht, sich durch eine große Auctorität zu decken, sondern um gerecht zu seyn, wie er sich selbst in seinem Journale erklärt, d. i. um sich aus einer liebenswürdigen Bescheidenheit kein Verdienst anzumaßen, das, wie er glaubte, Kanten ausschlüssig zukomme, das Verdienst nämlich, durch die Aufdeckung aller möglichen Verirrungen der

*) Ueber die Paradoxieen der neuesten Philosophie.

philosophirenden Vernunft, und durch bedeutende und unverkennbare Winke für den einzig möglichen Weg, der zur Wahrheit führet, die wahre Philosophie herbeigeführt zu haben. Gewiß ein hohes, bisher noch nie erreichtes Verdienst! Fichte machte nur auf das untergeordnete Verdienst Anspruch, unter Anleitung Kant's jenen Weg wirklich betreten, und auf demselben das Ziel der philosophirenden Vernunft erreicht zu haben. Und dieser Anspruch war gewiß der bescheidenste von der Welt. Denn wenn einmal durch einen großen Mann alle möglichen IrrWege bestimmt bezeichnet sind, so scheint der Weg zur Wahrheit gar nicht mehr zu verfehlen zu seyn, indem die Wahrheit dem Irrthum gerade entgegengesetzt ist, und es nur einen Weg zur Wahrheit giebt. Inventis facile est, addere. Bei dieser für Kanten äußerst ehrenvollen Erklärung würde es für immer sein Verbleiben gehabt haben, wenn nicht Kant selbst auf einmal mit einer GegenErklärung aufgetreten wäre, die, wenn sie ernstlich gemeint ist, jene schlechterdings unmöglich macht. Dieses geschah im verflossenen Jahre gerade zu einem Zeitpunkte, wo man es am wenigsten vermuthet hätte, und auf eine Art, die weder dem Verstande noch Herzen des Philosophen zu Königsberg Ehre macht. In dieser Erklärung, welche Kant in dem Int. der Allg. Jenaer Lit. Zeit. Nro. 109 bekannt machte, sagt nun Kant mit dürren Worten: „Ich erkläre hiemit: daß ich Fichte's Wissen„schaftsLehre für ein gänzlich unhaltbares Sy„stem halte. Denn eine Wissenschaftslehre ist nichts „mehr, oder weniger, als bloße Logik, welche mit „ihren Principien sich nicht zum Materialen des Er„kenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben,

„als reine Logik abstrahirt, aus welcher ein reales „Object heraus zu klauben vergebliche und daher auch „nie versuchte Arbeit ist; sondern wo, wenn es die „TranscendentalPhilosophie gilt, allererst zur Meta„physik übergeschritten werden muß. Was aber Me„taphysik nach Fichte's Principien betrifft, so bin „ich so wenig gestimmt, an derselben Theil zu nehmen, „daß ich in einem AntwortSchreiben ihm, statt der „fruchtlosen Spitzfindigkeiten (apices) seine gute Dar„stellungsgabe zu cultiviren rieth, wie sie sich in der „Krit. d. r. V. mit Nutzen anwenden läßt, aber von „ihm mit der Erklärung, er werde doch das „Scholastische nicht aus den Augen setzen, „höflich abgewiesen wurde. — Hierbei muß ich noch „bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht un„terzuschieben: ich habe bloß eine Propädevtik „zur TranscendentalPhilosophie, nicht das System „dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbe„greiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in „Gedanken kommen können, da ich selbst das vollen„dete Ganze der reinen Philosophie in der Krit. „d. r. V. für das beßte Merkmal der Wahrheit derse„ben gepriesen habe. — Da endlich Recensent (in „der Erlangischen Lit. Zeit.) behauptet, daß die Kri„tik in Ansehung dessen, was sie von der Sinnlichkeit „wörtlich lehrt, nicht buchstäblich zu nehmen sey, „sondern ein jeder, der die Kritik verstehen will, sich „allererst des gehörigen (Beckischen, oder Fich„tischen) Standpunktes bemächtigen muß, weil „der Kantische Buchstabe eben so gut wie der „Aristotelische den Geist tödte; so erkläre ich hiermit „nochmals, daß die Kritik allerdings nach dem Buch„staben zu verstehen, und bloß aus dem Standpunkte

„des gemeinen nur zu solchen abstracten Untersuchun„gen hinlänglich cultivirten Verstandes zu betrachten „ist. — — Die kritische Philosophie muß sich durch „ihre unhaltbare Tendenz zu Befriedigung der Ver„nunft in theoretischer sowohl, als moralisch prakti„scher Absicht überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel „der Meinungen, keine Nachbesserungen, oder „ein anderes geformtes LehrGebäude bevorstehe, son„dern daß das System der Kritik auf einer völlig ge„sicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, „und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten „Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey.“ Diese Erklärung Kant's läßt gar keinen Zweifel mehr übrig in Absicht auf seine Ueberzeugung, die er in Betreff seiner Kritik hegt. Sie ist nach ihm nicht bloß Metaphysik, sondern das vollendeteste System der Metaphysik, das nicht einmal einiger Nachbesserungen fähig seyn soll. Allein da wir, als Philosophen, an gar keine auch noch so ehrwürdige Auctorität gebunden sind, so muß es uns erlaubt seyn, auf das neue die Frage aufzuwerfen: ob Kant's Kritik wirklich Metaphysik sey? besonders da uns diese Frage von höchster Wichtigkeit zu seyn scheint. Wir werden bei der Beantwortung derselben so zu Werke gehen, daß wir untersuchen 1) was die philosophirende Vernunft für Foderungen an die Metaphysik, als vollendetes VernunftSystem zu machen habe; 2) ob Kant's Kritik diesen Foderungen wirklich Genüge leiste.

(Die Fortsetzung folgt.)

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Zehnten Bandes. Zweites Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1800.

Inhalt.

des zehnten Hefts.

Seite.

I. Prüfung einiger aus der Anwendung gefolgerten Einwürfe gegen Browns Syſtem. Von Hrn Cand. Ritter. 81

II. Ueber Myſticiſmus. 218

I.

Prüfung der merkwürdigsten Folgerungen und VernunftSchlüsse, welche aus praktischen Erfahrungen und Bemerkungen gegen den praktischen Theil des Brownischen Systems gemacht worden sind.

(Fortsetzung der 2ten Abhandlung im 7ten Heft.)

Von dem ersten Theil des Brownischen Systems sagt Frank mit Recht, es enthalte: thesaurum, quem in densissimis multorum voluminibus in vanum quaeramus. Und wie wenig sich dagegen einwenden lasse, und durch die Girtannerische Kritik dagegen mit Grund eingewendet worden sey, ist in der vorigen Abhandlung gezeigt worden. Allein man kann ein System nicht

bloß durch die Theorie, sondern auch durch die Erfahrung bestreiten. Wenn man in der einen Rücksicht erweist: daß es nicht richtig seyn könne; so erweist man in der andern: daß es unwirksam, ja sogar schädlich sey; — und hieraus folgt dann wieder von selbst: daß es in der Theorie nicht richtig seyn könne. Man kann auf diesem zweiten Wege zwar nicht geradezu zum Ziele kommen, aber würde doch nicht weniger sicher durch einen Umweg dazu kommen. Und eben deßhalb sind diese Einwendungen dem Theoretiker gar nicht gleichgültig. Zwar sieht er sehr wohl ein: daß diese Einwendungen sich müssen heben lassen; so bald er nur eingesehen hat, daß die Theorie richtig ist. Aber dies kann ihn doch nicht der Mühe überheben, diese Einwendungen wirklich zu heben, um auch von dieser zweiten Seite die Richtigkeit der Theorie zu erweisen. Dies ist bei dem Brownischen System um so mehr nöthig, da der praktische Theil desselben eben so schwierig seyn soll, als der theoretische lichtvoll ist. Frank selbst sagt; alteram elementorum Brunonis partem si volvas, caute per deos incede, latet ignis sub cinere doloso. Zugleich setzt er aber auch hinzu: Ne tamen credas, non vera simul atque utilissima in ipso quoque artis exercitio praecepta Brunoni deberi. Nemo sane meliora in morbis phlogisticis in febribus nervosis ac in morbis a debilitate oriundis meliora nullus et magis inter se cohaerentia proposuit. Eben das ist Folge des

Zusammenhangs und der Consequenz der Theorie: wie wir zu zeigen und gegen Einwendungen zu erweisen haben.

Wir würden kein Ende finden, wenn wir auf alle einzelnen Einwendungen achten wollten, und es würde selbst der Theorie nicht eben zum Vortheil gereichen, wenn auf alle besonders geachtet würde. Also nur eigentlich diejenigen Einwendungen, welche als Folgerungen aus praktischen Erfahrungen und Bemerkungen gegen HauptSätze des Systems gerichtet sind, können hier unsere Aufmerksamkeit verdienen. Dergleichen HauptSätze, welche vorzüglich ein Stein des Anstoßes zu seyn pflegen, sind besonders folgende: 1) daß es nur zwei Arten von Krankheiten gebe und geben könne, und daß hiernach die ganze HeilMethode bestimmt werden müsse; 2) daß das Gleichgewicht des gesunden Zustandes bloß durch Reize gehoben und auch wieder hergestellt werden könne, und also auch keine HumoralPathologie statt habe; 3) daß Blutflüsse eine Wirkung der Schwäche seyen, und 4) daß zwischen zweierlei Schwächen, der directen und indirecten, ein wesentlicher Unterschied statt habe. Also eigentlich auf die Bestreitung dieser Sätze, welche unmittelbar aus der Brownischen Theorie folgen, und mit ihr stehen und fallen, haben wir unsere Aufmerksamkeit zu richten. Vorzüglich hat erst neuerlich Hr. HofRath Hufeland im 4ten 5ten und 6ten Band seines Journals diese praktischen Sä-

ze bestritten; und wir wählen ihn zu unserm Gegner, weil wir keinen gründlichern und würdigern zu finden wissen. Hierbei haben wir aber nicht sowohl auf die praktischen Erfahrungen, als auf die gegen das Brownische System aus demselben gezogenen Folgerungen und VernunftSchlüsse, das eigentliche Philosophische in demselben, unsere Aufmerksamkeit zu richten.

1. „Ich kann mich, sagt er, nicht überzeugen: „daß es nur zwei Arten von Krankheiten, nur zwei „Classen von Mitteln, keine Ableitung durch GegenReiz, „keine Verstimmung des NervenSystems in modo, keine consensuellen, keine gastrischen Krankheiten, keine „chemische Verschlechterung und Verbesserung der Materie gebe." — Aber warum soll das Heer der Krankheiten auf keine allgemeine Ursachen zurückgeführt, und darnach behandelt werden können, wie alle andere NaturErscheinungen auf solche allgemeine Ursachen zurückgeführt, und darnach beurtheilt werden müssen? Wo gäbe es denn noch einen festen Punkt, von wo aus man das Ganze dieser NaturErscheinungen übersehen und ordnen könnte? Und warum soll es nicht möglich seyn, daß es bloß zwei Arten von Krankheiten gebe? Lasst sich denn außer den zwei Zuständen: daß das Thermometer der Gesundheit zu hoch steigt, (Sthenie, oder vielmehr Hypersthenie)) oder zu tief fällt, (Asthenie), noch

*) Sollte man nicht der Sprache ihr Recht widerfahren lassen, das der Asthenie entgegengesetzte Extrem lieber Hyper-

ein dritter Zustand denken? Und wenn dies unmöglich ist, werden nicht auch die Mittel, das widernatürliche Steigen und Fallen zu verhindern, unter die zwei Classen gebracht werden müssen? Die Verstimmung des NervenSystems, die consensuellen und gastrischen Krankheiten, die Verschlechterung der Materie, sind dann offenbar nichts als Folgen des aufgehobenen Gleichgewichts. Es sind Erscheinungen, welche nicht Ursache der Krankheit, sondern vielmehr bloß Wirkungen derselben sind. Wird also das Gleichgewicht zwischen Erregbarkeit Reiz und wirklicher Erregung wieder hergestellt; so wird eben dadurch zugleich die chemische Verbindung der Säfte verändert, oder verbessert Und könnte dieses wohl anders seyn, als es ist? So wirken z. B. alle Gifte als Reiz, und dieser Reiz wirkt Zersetzung, Verschlechterung der Materie. Aber diese Verschlechterung der Materie ist offenbar nicht Ursache, sondern Wirkung der Krankheit, oder der durch den GiftReiz geschehenen Aufhebung des bisher bestandenen

sthenie zu nennen? um durch das Wort selbst schon aufgehobnes Gleichgewicht auszudrücken: was durch Sthenie — es mag allein, oder im Gegensatz mit Asthenie stehen — nie ausgedrückt wird. Selbst der Sprachgebrauch der Brownianer fodert diese Umänderung ihrer Terminologie, indem sie die HeilMethoden in sthenische und asthenische eintheilen; wo doch sthenische Methode nicht heißen soll Methode, aufgehobnes Gleichgewicht durch stärkende Mittel aufzuheben, sondern, herzustellen; mithin sthenisch in ihrer Eintheilung der HeilMethoden einen ganz andern (den etymologisch richtigen) Begriff ausdrückt, als in der Eintheilung der Krankheiten.

Gleichgewichts zwischen Erregbarkeit Reiz und wirklicher Erregung? Und so auch in jedem andern Fall. Wie wollte es auch wohl der Arzt anfangen, wenn das entgegengesetzte Verhältniß statt hätte, oder wenn er die chemisch verschlimmerte Materie chemisch verbessern sollte? Kann er denn die Materie, welche unsern Körper constituirt, chemisch mischen, und so nach Willkür niederschlagen, trennen und verbinden?

2. „Die von Brown angegebenen Zeichen der sthe„nischen und asthenischen Krankheiten sind sehr zwei„deutig und führen nicht selten irre. Den vollen gro„ßen Puls (ein Zeichen des sthenischen Zustandes) fin„den wir z. B. auch in der Apoplexie, einer der größten „Asthenieen; einen kleinen weichen schnellen Puls (ein „asthenisches Kennzeichen) bei der Peripneumonie, Gas„stritis ꝛc. wo er das Aderlassen indicirt und nach dem„selben voller wird.“ — So lange der Unterschied zwischen Hypersthenie und Asthenie nicht geläugnet werden kann, so bald jede Krankheit, wie sich a priori erkennen läßt zu einer von beiden Classen gehören muß; so kann nichts aus der Zweideutigkeit der Erkenntniß-Zeichen, noch auch aus der Schwierigkeit der wirklichen Erkenntniß dagegen gefolgert werden. In den angeführten Fällen ist denn doch Hypersthenie und Asthenie wirklich vorhanden, ob es gleich nicht der Fall zu seyn scheint.

3. „Dabei macht Brown die Namen der Krank„heiten zum Grund der Erkenntniß und Cur derselben. „Jede Apoplexie, Arthritis, Hämorrhagie, jede Ueblich„keit und Erbrechen, jeder Spasmus ist z. B. bei ihm „eine asthenische Krankheit.“ — Wäre wirklich nicht jede dieser Krankheiten asthenisch, so wäre hier eine Unvollkommenheit, welche das Brownische System treffen würde, insofern es von Brown abhieng, nicht aber insofern es nicht von Brown abhangen kann, sondern auf allgemeinen Grundsätzen beruht. Die Einwendung nämlich trifft nicht die allgemeine Classification, an welcher eigentlich alles gelegen ist, sondern bloß die Eintheilung der besondern Krankheiten unter jene Classification.

4. „Oft kommen auch Krankheiten vor, wo weder „Zeichen der sthenischen noch asthenischen Beschaffenheit „da sind, und wo der Arzt das Brownische System „verläßt.“ — Von dem subjectiv NichtErkennen können, gilt kein Schluß auf das objective Nichtseyn. Oder wie kann irgend jemand leiden, ohne an Hypersthenie oder Asthenie zu leiden? Und wenn der Arzt das System verläßt, welchem andern soll er folgen? Soll denn etwa jeder Arzt mehr als Ein System haben, weil er im Fall der Noth mehrere brauchen könne? Welche Sicherheit, welche Zuverlässigkeit fände dann statt? Und wenn er nur eins hat, würde er es denn so leicht verlassen können?

5. „Schwer und oft ganz unmöglich ist es auch, „die Art der vorhandenen Schwäche zu bestimmen?“ — Hier ist doch wohl nur von subjectiver Unmöglichkeit, nicht von der Unmöglichkeit überhaupt die Rede.

6. „Die Gegenwart beider Schwächen*, zu gleicher „Zeit ist eine abentheuerliche Idee, und nicht im Stan„de ein richtiges HeilVerfahren zu bestimmen, da die „indirecte Schwäche den allerstärksten, die directe aber „den schwächsten Reiz erfodert. Auch fehlt es noch „ganz an den Zeichen, den Grad des anzuwendenden „Reizes zu bestimmen.“ — Treffen denn diese Schwie-

*) Die Asthenie begreift zweierlei Arten der Krankheiten von Schwäche in sich: 1) eigentliche, directe Schwäche, eine Folge der Erschöpfung der Erregbarkeit durch vielfache und starke Reize; 2) uneigentliche, indirecte Schwäche, eine Folge der zu gehäuften Erregbarkeit, weil es an Reizen fehlte, die sie hätten verbrauchen können. Sollte man in Rücksicht auf Hypersthenie nicht ebenfalls zweierlei Arten unterscheiden können: 1) uneigentliche, indirecte Stärke, wenn die größere Erregung, das größere KraftGefühl, Folge der größern Reize, z. B. spirituöser Getränke ist; 2) eigentliche Stärke, welche nicht Folge größerer Reize, bei verminderter Erregbarkeit, sondern die ungeschwächte Erregbarkeit selbst ist? Sie ist das Vermögen der Reizbarkeit der Reize zu widerstehen, sie zu modificiren, so daß selbst ungleiche Reize nicht immer ungleiche Erregungen hervorbringen. Hier ist ein Einfluß des selbstthätigen Geistes auf die Erregbarkeit, der zwar oft übersehen ist, aber selbst nach der Erfahrung nur zu sehr statt hat. Wie verschieden wirkt ein und derselbe Reiz zu verschiedenen Zeiten auf ein und dasselbe Subject, oder auf mehrere Subjecte zu einer Zeit? Wie verschieden ist z. B. der Grad der

rigkeiten nicht auch jedes andere System, wenn durch Reize gewirkt werden soll und, wie sich einsehen lässt, nicht anders gewirkt werden kann?

7. „Nach Brown giebt es bloß zwei Wege zum „Grabe, den durch Mangel an Reiz, und den durch „Erschöpfung der Incitabilität. Aber außerdem giebt „es noch einen dritten von ihm übersehenen: den durch „Unbrauchbarkeit der zum Leben dienlichen Organe, als „z. B. Destruction edler Theile, oder ein plötzlicher Krampf. „Hier hilft weder die sthenische noch asthenische Methode, „sondern die Wegnahme der Ursache.“ — Aber wie soll diese bewerkstelliget werden? Kann denn ein destruirter Theil wieder construirt werden? Hier, wo die sthenische und asthenische Methode nichts helfen kann, wird wohl irgend eine andere helfen? Und ist denn nicht die Destruction edler Theile Folge der Erschöpfung der Reizbarkeit, wie die Unbrauchbarkeit derselben Folge der Destruction ist? Oder kann ein de-

Erregung, welchen der Reiz der Musik auf Gebildete und Wilde bewirkt? Und woher die verschiedene Wirkung ein und derselben Ursache, eines und desselben Reizes auf die Erregbarkeit, wenn nicht hier eine Kraft (die Selbstthätigkeit des Geistes) wäre, welche die Einwirkungen der Reize modificirt, und uns durch uns selbst über die physischen Einflüsse erhebt. Hieraus würde auch die noch unbeantwortete Frage (A. L. Z. 1799. Nr. 49. p. 388): wie es kommt, daß nur immer ein verhältnißmäßig kleiner Theil der Menschen selbst dann erkrankt, wenn offenbar große krankmachende Einwirkungen statt finden? sich hinlänglich beantworten lassen.

struirter Theil destruirt seyn, und doch noch Reizbarkeit haben?

8. „Wenn die ArzeneiMittel als Reize bloß dem „Grade nach verschieden wären; so müssten wir nicht „stärkere Reize durch schwächere vermindern können, „wie dies z. B. bei der China der Fall ist, wenn wir, „wo sie durch ihren Reiz zu sehr adstringirt, durch den „Zusatz von Senega, Antimonium, ihre Wirkung mil„dern.“ — Warum nicht? Alles kann ja auf die verschiedene Richtung dieser als Reize wirkender Kräfte ankommen. Hält nicht auch eine kleinere Kugel eine größere in ihrem Lauf auf, wenn sie sich in entgegengesetzter Richtung begegnen? Und es sollte nicht ein größerer Reiz durch einen kleinern GegenReiz gemildert werden können?

9. „Ganz falsch ist, daß bei Krankheiten entweder „ein bloß stheniſcher oder bloß asthenischer Zustand statt „finde; vielmehr haben die verschiedenen Theile auch „verschiedene Grade und auch specifisch verschiedene „Modificationen der Reizfähigkeit: und die Erfahrung „bestätiget auch, daß öfters einzelne Theile sich in ei„nem dem Zustande des übrigen Körpers ganz entge„gengesetzten Zustande befinden; z. B. wo ein activ „entzündlicher Zustand der Lungen bei einem Typhus „vorhanden ist, wodurch auch die Behandlungsart „componirt werden muß.“ — Also giebt es auch im

menschlichen Körper, wie in der Medicin mehrere Systeme? Es ist also nicht wahr, daß wenn ein Theil leide, andere zugleich mitleiden müssen? Und wenn zwischen dem hypersthenischen und asthenischen Zustand noch ein dritter krankhafter Zustand statt haben soll, welcher andere als der widersprechende: daß man an Hypersthenie und Asthenie zugleich leiden sollte: könnte es wohl seyn? — Allerdings haben einzelne Theile des Körpers eine größere Reizbarkeit, oder können mit gleichem Reiz mehr als andere erregt werden. Aber hieraus folgt nicht: daß nicht die Erregbarkeit im Körper ein und derselbe Grund dieser verschiedenen Reizbarkeiten seyn solte, daß sie nicht alle auf ein Ganzes zu beziehen wären, und bezogen werden müssten, und daß ein Theil des Körpers sich in einem den übrigen Theilen ganz entgegengesetzten Zustand befinden sollte, d. i. ganz gesund seyn könnte, wenn es die andern nicht wären. Denn nichts anders kann doch das ganz Entgegengesetztseyn heißen? Und wenn nach dem angeführten Beispiel in einem und demselben Körper ein solcher entgegengesetzter Zustand anfangs zu seyn scheint, folgt hieraus wohl, daß er es wirklich sey? Widerspricht nicht die spätere Erfahrung?

10. „Der Satz: daß Wärme stärkt und Kälte „schwächt, ist sehr relativ, und nur unter großer Be„schränkung richtig.“ — Ohne Zweifel hat sie auch Brown so relativ genommen. Sie sind nach ihm Reize,

die nur bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden anzuwenden sind, aber alsdann gleiche Wirkung hervorbringen. Das gleich Folgende enthält die nähern Erörterungen. — „Die Kälte soll nach „dem Brownischen System bloß schwächen. Wäre „aber dies; so könnte sie ja die kränkliche Empfindlichkeit, die eine Folge von Schwäche ist, nicht „heilen." — Die Kälte schwächt nach dem Brownischen System, wie auch die Wärme schwächt; wenn sie der Erregbarkeit widersprechen, d. i. als zu große Reize Im Gegentheil, d. i. in gehörigem Verhältniß zur Erregbarkeit bestimmt, sind sie HeilMittel. — „Die „Kälte soll die Kraft haben die Faser zusammenzuziehen und dichter zu machen. Da jener Fehler „(mechanische Schlaffheit der Faser, und Mangel an „Reizfähigkeit, oder Lebenskraft sind zwei verschiedene „Zustände;) mechanisch und physisch ist; so kann er auch „durch mechanische und physische Mittel, die ohne Rücksicht auf Lebenskraft oder Reiz die Faser verdichten „oder zusammenziehen können, gehoben werden, und „auf diese Weise können solche bloß physisch wirkende „Mittel ohne Reiz, oder wenn sie auch Reiz erregen, „unabhängig von dieser reizenden Wirkung, den materiellen Zustand der Faser verändern." — Ohne Reiz wirkt die Kälte auf alle leblose Körper zusammenziehend, aber diese Wirkung dauert nur so lange als die Kälte dauert. Mit der Kälte entsteht und hebt

sich die Wirkung. Würde nicht dasselbe im menschlichen Körper statt haben müssen, wenn die Kälte bloß als Kälte, d. i. mechanisch und physisch oder zusammenziehend wirken sollte, und wenn nicht diese Wirkung fortbestimmt oder zu einer vitalen Wirkung erhoben würde? Also ohne dieses kann die Kälte einen lebenden Körper weder stärken noch schwächen, wenn auch gleich der lebende Zustand eben so wenig alle zusammenziehende Wirkung der Kälte aufheben, als es verhindern kann: daß eine zu starke Ausdehnung die Faser reissen mache.

11. „Die blinden Hämorrhoiden, die Hämorrhoi„dalKnoten, sind nichts anders als erschlaffte Hämorrhoi„dalGefäße. Reizende äußerliche Mittel, die erregen „Schmerzen, Krämpfe ꝛc. Hier passen also Mittel, die „zwar mechanische Zusammenziehung der Faser bewir„ken, aber nicht reizen oder erhitzen.“ — Ist denn aber auch eine mechanische Zusammenziehung der Faser in einem lebenden Körper ohne Reiz möglich? Und würde, wie eben gezeigt, die mechanische Zusammenziehung nicht bloß temporell seyn, wenn sie ohne Reiz möglich wäre, und nicht durch den Reiz aufgehört hätte, eine bloß mechanische Zusammenziehung zu seyn? — „Aber warum schadet hier die Wärme, da sie doch „als Reiz wirkt?“ — Ich antworte, weil sie unter einer andern Form, d. i. ausdehnend oder erhitzend wirkt, welches der KrankheitsUrsache widerspricht.

Und eben dies ist auch die Ursache, warum die Kälte der FaulFieberKrankheit entspricht, weil sie auf die der Krankheit entsprechende Art unter der ihr eignen Form oder zusammenziehend wirkt.

12. „Ferner ist der Satz: daß Blutflüsse immer „von Mangel an Blut und von Schwäche herrühren; „einer der unrichtigsten und gefährlichsten des Brownis„schen Systems. Wie oft entstehen dergleichen, beson„ders BlutHusten, entweder von der erhöhten Thätig„keit des GefäßSystems, und dem heftigen Antriebe „des Blutes, oder einer örtlichen idiopathischen oder „consensuellen Reizung.“ — Aber ist es denn nicht immer Schwäche, wenn der erhöhten Thätigkeit des GefäßSystems, dem heftigen Antriebe des Bluts, oder jeder andern Reizung nicht gehörig widerstanden wird? Nur eine schwache Natur giebt jedem ungewohnten Reiz nach. Ein starker Körper im Gegentheil beantwortet, wenn nicht der Reiz ganz unverhältnißmäßig stark ist, jeden starken Andrang durch ein noch stärkeres Zusammenziehen. Woher entsteht denn aber auch die erhöhte Thätigkeit des GefäßSystems, wenn nicht von starken Reizen? Und müssen diese nicht immer vorher schwächen, wenn erfolgen soll, was erfolgt? Wenn man z. B. Helleborus oder Euphorbium in die Nase zieht, und so lange nießet bis man Blut nießt; so ist zwar die örtliche Reizung die veranlassende Ursache dieser Erscheinung, d. i. ohne welche sie nicht erfolgen

konnte. Offenbar ist aber auch Schwäche die Folge dieser unverhältnißmäßigen Reizung, weil ohnedies die kleinen bloß seröse Feuchtigkeiten ausdunstenden Gefäße nicht erschlafft, d. i. zum Durchlassen des Bluts qualificirt worden wären. Also der Reiz schwächt, und erst durch diese Schwäche entstehen Blutflüsse. Denn gewiß schlägt das Herz nach Einziehung des Helleborus in die Nase nicht stärker als es vorher geschlagen hat.

13. „Die Reizung ist idiopathische, wenn sie sich „an dem gereizten Ort befindet. So erregt örtliche „LungenEntzündung BlutHusten. So erregt eine entzündliche Reizung der HarnRöhre (hefrige Gonorrhöe) „einen Ausfluß von Blut aus derselben. So entsteht „bei der äußersten Reizung des Intestinum crassum, die „wir Ruhr nennen, ein Abgang von Blut. So erregt die ans Entzündliche angränzende Reizung der „Nerven durch spanische Fliegen einen Blutfluß durch „den Urin ꝛc. In allen diesen Fällen wird niemand „Schwäche als Ursache der Blutung angeben können.“ — Warum nicht? Ist es wohl möglich, daß eine solche anhaltende Reizung nicht Schwäche zur Folge haben sollte? Würde selbst der Flohstich in die äußern Theile Blut bringen können, wenn er sie nicht vorher durch Reiz verhältnißmäßig geschwächt hätte?

14. „Es kann eine active Blutung eines Theils

„entstehen, wovon die reizende Ursache in einem ganz „andern Theil zu suchen ist, also per consensum. Wie „oft habe ich nicht das heftigste NasenBluten entste„hen und immer wieder kommen sehen, dessen Ursache „bloß ein Reiz von Würmern im DarmCanal war, und „das folglich weder durch stheniſche noch asthenische „Mittel, sondern bloß durch Wegschaffung der Würmer „geheilt werden konnte? Wie oft sah ich nicht Blut„Husten, MutterBlutfluß, NasenBluten ꝛc. entstehen, „wovon die Ursache bloß eine scharfe Galle im Darm„Canal war, und die einzige Hülfe in Brech- und Pur„girMitteln bestand?“ — Aber würden diese Wirkungen wohl wahrgenommen worden seyn, wenn die Würmer, oder die scharfe Galle nicht durch ihre Reizungen Schwäche verursacht hätten? Oder konnten sie wohl reizen ohne zu schwächen? Und heißt es nicht auch hier stheniſch curirt, wenn die Ursache dieser Schwäche, die Würmer oder die scharfe Galle, durch Brech- und PurgirMittel weggeschafft wird? Warum hält man sich an die Worte eines bestimmten Systems, und nicht vielmehr an den Geist desselben, oder an die allgemeinen Grundsätze?

15. „Besonders hat die Aufstellung der zweifachen „Schwäche von Brown viel Beifall gefunden. Aber „das was an dieser Behauptung wahr ist, ist längst „bekannt, und das, was Brown hinzugethan hat, „falsch. — Das Wahre davon nämlich ist: es giebt

„bei der Schwäche zwei verschiedene Formen oder Mo„dificationen der Reizfähigkeit, vermehrte und vermin„derte. Brown verwandelt aber diesen bisher bloß „empirischen Unterschied in einen causalen, wodurch er „völlig entstellt, und praktisch unbrauchbar gemacht „wird. Oft erzeugt Verminderung der Reize im Kör„per Schwäche mit großer Unempfindlichkeit, also „Browns indirecte Schwäche, (Beispiele sind der „Skorbut, das Erfrieren): dagegen übermäßige Rei„zungen nicht selten Schwäche mit großer Empfindlich„keit, Browns directe Schwäche (z. B. venerische Ex„cesse, Affecten, Meditation) erzeugen." — Ist denn aber nicht auch dieser empirischen Unterscheidung eine causale zum Grunde? Hat nicht die Unempfindlichkeit und die Empfindlichkeit darin einen gleichen Grund: daß die Erregbarkeit nicht mehr dem Reiz gehörig entspricht, die vorhergegangene Ursache möge nun übermäßiger Reiz oder Mangel an verhältnißmäßigem Reiz gewesen seyn?

16. „Die nämlichen Ursachen bringen auch wohl „in zwei Subjecten entgegengesetzte Arten der Schwä„che hervor; z. B. Onanie bald vermehrte, bald ver„minderte Empfindlichkeit." — Sehr natürlich, weil die Onanie selbst dem Grade nach sehr verschieden getrieben wird. Und eben hieraus begreift sich auch das folgende: „daß ja in dem nämlichem Subjecte auch „wohl die verschiedenen Schwächen mit einander ab-

„wechseln, oder selbst periodisch auf einander fol„gen.“

17. „Auch ist es inconsequent: daß die indirecte „Schwäche durch zu starke Erschöpfung der Lebenskraft „durch (Mangel an) Reize entstehen, und die Cur doch „durch Anwendung starker Reize geschehen soll. Prak„tisch haben wir also durch diese Eintheilung nichts „gewonnen.“ — Sollte dadurch aber auch bloß theoretisch etwas gewonnen seyn, wäre dann nichts gewonnen? Und wie läßt sich ein theoretischer Gewinn denken, der nicht zugleich auch ein praktischer seyn sollte? Sollte aber auch die Inconsequenz wirklich darin liegen, welche darin zu liegen scheint? Wie ist der mit Unempfindlichkeit verbundnen Schwäche beizukommen als durch starke Reize?

18. „Warum stirbt ein erfrorner thierischer Kör„per, oder auch ein einzelner Theil eines solchen Kör„pers, wenn er einem starken WärmeGrad (Reiz) plötz„lich ausgesetzt wird, schnell ab?“ — Ich antworte, weil, wenn der WärmeReiz auf einmal so heftig andringt, als der KälteReiz angedrungen war, die oppri mirte Erregbarkeit, noch ehe sie sich erholen konnte, nur noch mehr opprimirt wird. Nun aber ist es aus der Physik bekannt: daß die Wärme um so mehr andringt, je mehr ein Körper vorher erkältet worden ist, und so wirken zwei gleich starke entgegen-

gesetzte Reize, wie zwei gleich starke entgegengesetzte Bewegungen, zusammen und heben alle Bewegung und Erregung nothwendig auf. Wirkt aber die Wärme in äußerst geringem Grad auf den Erfrornen; so wird das bisher bestandene Misverhältniß zwischen dem Reiz und der Erregbarkeit successiv gehoben. Daher entspricht die Erregbarkeit wieder nach und nach dem Reiz, und der Reiz der Erregbarkeit, oder die Bewegung und Erregung wird von neuem nicht nur möglich, sondern auch wirklich. Alles hängt sehr genau mit der Theorie der Erregbarkeit zusammen. Ganz anders stellt sich Hr. Hufeland die Sache vor. -- „Wäre, sagt er, der Zu„stand des Erfrornen, nichts weiter als indirecte „Schwäche, wie das Brownische System will; so wä„re ja eine Anhäufung ein Ueberfluß von Incitabilität „vorhanden, und jeder kleine Reiz müsste eine starke „Incitation erregen. Das geschieht aber nicht; schlech„terdings gar kein Reiz nicht einmal der stärkste wirkt „auf einen Erfrornen. Nur die Wärme in äußerst geringem „Grade wirkt auf den Erfrornen, nicht als Reiz, sondern „so, daß sie ihm die Lebensfähigkeit giebt; daher, daß er „nun erst für Reize empfänglich wird.“ — Allein, kann wohl die Erregbarkeit, die Incitabilität, als eine Menge gedacht werden, welche sich durch den Nicht-Gebrauch vermehren, und durch den Gebrauch vermindern lässt? Und wenn der Reiz, z. B. der Kälte-Reiz, der Incitabilität oder der Erregbarkeit widerspricht, und also, wie natürlich, keine Be-

wegung erfolgt, wie kann man dann sagen: daß die Erregbarkeit im Ueberfluß vorhanden seyn müsse? Wie konnte sie durch die Kälte vermehrt werden, da sie durch die Kälte unterdrückt wurde? Und überhaupt gewinnt ja jede physische Kraft nicht durch Unterdrückung, sondern durch Uebung. Der stärkste Reiz kann allerdings nicht auf den Erfrornen wirken, weil ja der stärkste Reiz, die Kälte, so eben auf ihn wirkt, und die Erregbarkeit ertödtet. So lange das Misverhältniß zwischen dem KälteReiz und der Erregbarkeit dauert, und alle Bewegung hemmt, wie könnte ein anderer Reiz die Bewegung bewirken? Wie kann aber auch der äußerst kleine Grad der Wärme wirken, ohne zu reizen? Und wie kann er Lebensfähigkeit geben, da jeder Reiz die Empfänglichkeit dazu, oder die Lebensfähigkeit voraussetzt? Lauter Schwierigkeiten, welche durch die zuerst angegebene Erklärung von selbst verschwinden.

19. „Empfinden ist nur eine Aeußerung der Le„benskraft, nicht die Kraft selbst. Erhöhte und ver„minderte Empfindlichkeit ist eine bloße anomalische „Wirkungsart der empfindenden Organe, die außer „dem Ueberfluß oder Mangel an Kraft, auch durch an„dere Ursachen, z. B. krankhafte Reize, selbst periodisch „wirkende Ursachen, hervorgebracht werden kann.“ — Und welches mögen die krankhaften Reize oder periodisch wirkenden Ursachen seyn, welche wirken ohne Hy-

versthenie oder Asthenie zum Grund zu haben? Und wie hangen sie mit dem allgemeinen System der ArzeneiWissenschaft besser als auf die von Brown angegebene Weise zusammen, ohne selbst Folgen von Hypersthenie oder Asthenie zu seyn? — „Schwäche bringt immer Anomalie in der KraftAeußerung, „und also auch in der Empfindung hervor; diese Anomalie kann aber eben so gut erhöhte als verminderte „Empfindlichkeit seyn. Die Ursachen, die dies bestimmen, sind oft äußerst individuell, ja accidentell, „auch macht der Grad der Schwäche einen wesentlichen „Unterschied, indem der geringere gewöhnlich krankliche Empfindlichkeit, der höhere Unempfindlichkeit erzeugt." — Kann wohl das Individuelle und Accidentelle in der NaturWissenschaft überhaupt, und in der Medicin insbesondere, hindern, daß das Ganze dieser einzelnen Erscheinungen unter gewisse allgemeine Gesetze zusammengefasst, und nach diesen erklärt und geordnet werde?

20. „Auch die Brownische Eintheilung der Krankheiten in allgemeine und örtliche verliert bei genauerer „Beleuchtung ihren gepriesenen Werth. Abgerechnet, „daß die Eintheilung schon seit den ältesten Zeiten gewöhnlich war; so ist sie nichts weniger als praktisch, „denn dazu gehörte, daß man sie immer erkennen könnte, was oft ganz unmöglich ist." — Allerdings ist die Eintheilung alt, weil sie sich eben so natürlich als

nothwendig darbot, und eben das spricht für ihre erneuerte Aufstellung. Eine Unterscheidung aber, welche subjectiv unmöglich ist, hört die wohl auf objectiv oder in Beziehung auf die Wissenschaft höchst nützlich und nothwendig zu seyn? — „Ueberdies ist noch gar nicht hinlänglich bestimmt, was zu den allgemeinen und örtlichen Krankheiten gerechnet werden soll. Epilepsie z. B. hängt oft von einer örtlichen Reizung ab, und doch ist die ganze Incitabilität des NervenSystems krank. Krankheiten einzelner Systeme sind örtlich, insofern sie dies Eine System betreffen; allgemein, insofern dies System durch den ganzen Körper verbreitet ist. Selbst das Fieber ist oft in Rücksicht seiner wesentlichen Ursache örtlich. Mit Verwunderung findet man bei Brown MagenKrampf, Rheumatismus, Durchfall u. s. w. unter den allgemeinen Krankheiten; Skroseln, allgemeine venerische Vergiftung, Polycholie der Säfte u. s. w. dagegen unter den örtlichen. Noch weniger kann man auf diese Eintheilung eine Cur gründen. Von vielen örtlichen Krankheiten ist die Ursache allgemein, und erfodert eine allgemeine Behandlung, wie z. B. bei scorbutischen, gichtischen venerischen Geschwüren, dem MagenKrampf von allgemeiner NervenSchwäche u. s. w. Viele allgemeine Krankheiten werden dagegen oft durch örtliche Mittel, Vesicatorien, Brech- und PurgirMittel u. s. w. gehoben. Selbst bei der Anwendung der Mittel ist die Bestimmung schwer, was ihre allgemeine oder örtli-

„che Anwendung sey. Das Einnehmen der Mittel ist „ja im Grund nur eine örtliche Application derselben „auf den Magen, ein äußerliches Auftröpfeln von kal„tem Wasser erschüttert dagegen den ganzen Körper. „Die mehresten Reize sind örtlich und wirken consen„suell aufs Ganze. So nützlich diese Rücksicht in Be„zug auf die Praxis ist; so ist sie doch zur Grundlage „der Eintheilung und Cur aller Krankheiten untaug„lich. Brown scheint die Classe von örtlichen Krank„heiten bloß dazu aufgestellt zu haben, um ein Fach„werk zu haben, unter welches alles, was nicht in die „allgemeine Classe passte, gebracht werden konnte.“ — Allerdings kann eine örtliche Krankheit allgemein, d. i. auf den ganzen Körper, wirkend seyn. Es kann daher auch umgekehrt wohl allgemeine Krankheiten geben, welche nach ihrer Ursache örtlich sind. Ja dies kann gar nicht anders seyn, als es ist. Der menschliche Körper ist ein Ganzes, wo das Einzelne auf das Ganze, und das Ganze nothwendig auf das Einzelne wirken muß. Allein wenn die Ursachen der Krankheiten bald örtlich, bald allgemein sind, werden es nicht auch die Krankheiten selbst seyn müssen? Wird nicht der Eintheilungs-Grund vielmehr von der Ursache, als von den gar verschiedentlich sich verbreitenden Wirkungen hergenommen werden müssen? Und könnte es für die Heilung der Krankheiten eine andere Eintheilung geben? Es kann wohl oft sehr schwer seyn, die nach ihrer Ursache örtlichen von den nach ihrer Ursache allge-

meinen Krankheiten zu unterscheiden; aber kann hieraus etwas gegen die Bestimmtheit der Eintheilung selbst gesagt werden? Hört sie auf, nothwendig zu seyn, dadurch daß sie schwer ist? Ferner wenn eine ursprünglich örtliche Krankheit in eine allgemeine, wie etwa eine hypersthenische in eine asthenische übergeht; oder vielmehr, wenn eine allgemeine Krankheit zu der örtlichen hinzu kommt, kann man dann wohl sagen: daß die örtliche Krankheit, und die Ursache der örtlichen Krankheit die Ursache der allgemeinen sey? Gewiß ist dieses oft eben so wenig der Fall, als daß die Hypersthenie die Ursache der Asthenie seyn sollte oder seyn könnte. Es täuscht hier offenbar der Schein. Wir schließen: was auf das andere folge, müsse auch die Ursache des andern seyn. Allein nicht alles, was vermöge der Succession als Ursache und Wirkung verbunden zu seyn scheint, ist auch wirklich so verbunden. Die Succession lehrt uns bloß, daß hier Ursache und Wirkung seyn könne, um aber zu wissen: daß diese Verbindung hier sey; müssen andere Gründe vorhanden seyn. Und wenn nun diese Unterscheidungen „nützlich in Bezug „auf die Praxis" sind, was könnte sie wohl als Grundlage zur Eintheilung und Cur aller Krankheiten untauglich machen? Ob Brown recht gethan habe, die eine oder andere Krankheit örtlich oder allgemein zu nennen, überlassen wir den besondern Untersuchungen über diese Krankheiten oder der Pathologie. Hier genügt es uns, um des Systems selbst willen gezeigt zu haben:

daß die Eintheilung nichts weniger als ein bloßes leeres oder nicht in der Natur selbst gegründetes Fachwerk sey.

Anhang.

Man kann ein theoretisches System entweder durch Theorie bestreiten, wie z. B. Hr. Girtanner gethan hat, oder zufolge aus der Erfahrung hergenommener Beobachtungen auf die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit eines solchen theoretischen Systems zurückschließen, wie z. B. von Hrn. Hofrath Hufeland geschehen ist. Ob nun gleich nach des Verfassers Ueberzeugung beide ihr Ziel nicht erreicht haben; so sind sie doch insofern ganz consequent: daß sie das Brownische System als ein solches weder nach Theorie noch Praxis anerkennen. Ganz einen von diesen beiden verschiedenen Weg hat sich der Recens. verschiedener Brownischer Schriften in der Jenaischen A. L. Z. 1799. Nr. 48. ff. oder Hr. D. Stieglitz gewählt. Er erkennt die Brownische Theorie nach ihren wesentlichen Grundsätzen an, giebt auch im allgemeinen zu, daß die Praxis nach ihnen bestimmt werden müsse, und doch macht er noch immer Einwendungen, welche, wenn sie richtig wären, wenigstens beide als unnütz darstellen würden. Diese sind daher hier noch besonders zu betrachten.

„Es wird einst, sagt er, das Urtheil der medicinischen LiterärGeschichte seyn: daß das Brownische System zuerst genügend und vollständig die großen Folgen zu starker und zu schwacher Reizung habe erkennen und nach festen zusammenhangenden Grundsätzen heilen gelehrt. Fänden sich nun in der Natur Krankheiten dieser Art so allgemein, stellten sie sich häufig so unvermischt und rein dar, wäre darauf so ausschließend, als mit wenigen Ausnahmen angenommen wird, Rücksicht zu nehmen, und wäre ihr Wesen vor der Heilung so sicher zu erkennen, als nachher — Behauptungen der Brownianer, die uns nie überzeugen werden; — so wäre das HeilVerfahren des Arztes zu einer Einfachheit, Festigkeit und Gewissheit erhoben, das die Wiederherstellung einer in Unordnung zerfallenen thierischen Maschine leichter machte, als die Reparatur einer Uhr, da alles was eine organische Entstehung hat, mehr zur innern Uebereinstimmung geneigt, und mehr für die Dauer ist, als jedes menschliche Machwerk."

Allein, wenn die Principien der Theorie richtig sind, wie zugestanden wird; und wenn man die deutliche Einsicht hat, welche hieraus von selbst erfolgt: daß die Erfahrung der Theorie nothwendig entsprechen müsse; kann man alsdann wohl mit Grund aus vermeintlichen Erfahrungen, Einwendungen gegen das System entlehnen? Die Schwierigkeit die hypersthenische und asthenische Natur gewisser Krankheiten zu er-

kennen, kann wohl dem Beobachter, aber nicht der Theorie zum Vorwurf gereichen? Oder könnte es z. B. wohl dem Copernicanischen System zum Vorwurf gereichen, wenn sich der Empiriker nicht desselben bemächtigen, und alle aus ihm zu erklärende Erscheinungen nicht erklären kann? Und wenn, wie zugestanden wird, die Theorie richtig ist, muß es nicht auch die dadurch bestimmte HeilMethode seyn? Oder wie konnte sonst Brown diese Krankheiten „nach festen und zusammenhangenden Grundsätzen zu heilen" gelehrt haben? Ist aber dieses der Fall; so ist ja eben hierdurch der Theoretiker nothwendig bestimmt, als Praktiker auf das System ausschließend Rücksicht zu nehmen? Oder kann es wohl mehrere richtige Theorieen, mehr als Eine richtige HeilMethode geben? Kann man wohl, wenn man eine Theorie als richtig erkannt hat, noch zwischen verschiedenen HeilMethoden wählen? Gesetzt also: daß in der Natur Krankheiten dieser Art nicht so allgemein zu seyn scheinen, und sich dem einzelnen Beobachter nicht so unvermischt und rein darstellen, wie es nach der Theorie seyn soll; folgt wohl hieraus: daß sie nicht allgemein oder vermischt sind? Ist es also auch schwer in der Praxis die Theorie zu behaupten; so berechtiget dieses doch nicht, die Theorie zu verlassen. Zur Erläuterung nur ein Beispiel aus einem andern Theile der Physik. Bekanntlich stellte Newton das System der allgemeinen Gravitation auf, ohne hieraus die Beugung der ErdAchse erklären zu

können, wie zufolge der Theorie geschehen sollte und mußte. Was er nicht konnte, vermochten mehrere Andere, welche sein System angenommen hatten, eben so wenig, ja, er glaubte hier die Wirkung einer übernatürlichen Ursache zu erkennen, und wurde so zuerst selbst seinem System untreu. Und doch war späterhin Nieuwland so glücklich, zu zeigen und durch Berechnungen genau darzuthun: daß diese Beugung nichts als eine Folge des Systems der allgemeinen Gravitation sey. Würde man wohl zu einem so wichtigen Resultat haben kommen können, wenn man die Theorie verlassen hätte, weil man nicht sogleich die Erfahrung aus ihr abzuleiten und so ihr unterzuordnen vermochte? Oder würde Nieuwland sie haben ableiten können, wenn er die Theorie verlassen hätte? Wie unrecht würde es hier verfahren gewesen seyn, wenn man von dem scheinbaren Widerspruch der Erfahrung hätte gegen die Theorie argumentiren wollen? Und ist dieses nicht mit jeder andern als richtig erkannten Theorie derselbe Fall? Man bestehe also nur immer auf der ihrer Nothwendigkeit nach deutlich erkannten Theorie, die Empirie wird entsprechen, weil sie entsprechen muß, und auch wirklich entspricht, selbst wenn sie nicht zu entsprechen scheint. — Man kann Empirie ohne Theorie haben, von welcher sie als Folge abzuleiten ist. Man kann aber auch die Theorie nach ihren allgemeinen Principien kennen, ohne eben die Empirie als Folge von ihr ableiten zu können, so wie es in dem ange-

führten Beispiele erscheint. Es sind hier verschiedene GeistesOperationen, die nicht zugleich, sondern nur nach und nach möglich sind. — Uebrigens lehrt auch das gegenwärtige Beispiel: daß nicht sowohl die Wissenschaft von der Erfahrung, sondern vielmehr die Erfahrung aus der Wissenschaft abgeleitet und aus ihr erklärt werden müsse. Das Aufsteigen von Erfahrungen zur systematisch vollendeten Wissenschaft ist unmöglich; das Ableiten der Erfahrungen aus der Wissenschaft ist unendlich. Wenn also die Empirie im Hinaufsteigen immer unvollendet bleiben muß; so wird es die Theorie im Herabsteigen seyn. Dieses kann aber eben so wenig der Empirie als der Theorie zum Vorwurf gereichen, weil es zwei sich aus ihrem Wesen ergebende, also nothwendige Beschaffenheiten sind. Die meisten Widersprüche, welche aus Empirie gegen Theorie, und aus Theorie gegen Empirie entstehen und immer entstanden sind, heben sich durch bloße Betrachtung ihres wechselseitigen Verhältnisses zu einander.*)

Man urtheile nun, mit welchem Recht der Rec. nach den obigen Lobsprüchen der Theorie, sich gegen das Wesentliche der Brownischen Lehre und Praxis erklären kann.

*) Wenn Brown von sich behauptete: er wandele in Neutons Bahn; so hatte er eben nicht unrecht. Alle Theoretiker haben von jeher darauf gewandelt, indem sie durch Theorie in die Menge der Erfahrungen Wissenschaft brachten.

„Jede innere und äußere Veränderung“ heißt es S. 379, „was uns an Nahrungs-Mitteln und Arzeneien „dargereicht wird, soll, in seiner Beziehung zur Er„regbarkeit und also zum Leben, nur als ein großer „und kleiner Reiz unsere Aufmerksamkeit erfodern, und „auch immer als solcher wirken. Aus der festen Be„hauptung und Durchführung dieser Sätze fließen alle „jene Anstößigkeiten, Abweichungen und Einseitigkei„ten, welche ein so großes Erstaunen und so viele Be„wegungen in der medicinischen Welt hervorgebracht ha„ben. — Denn Brown verwirft alle Nerven- und „Humoral-Pathologie.“ — Verwirft sie nicht auch je„der, welcher die Principien seiner Theorie annimmt und verfolgt? Und wie, wenn es nothwendig wäre, sie zu verwerfen? Werden nicht vorher erst die Princi„pien, und die aus denselben richtig gezogenen Folge„rungen widerlegt werden müssen, ehe etwas aus den Folgerungen gegen dieselben aufgestellt werden kann.

Gegen den 15 §. der Brownischen Elemente: Po-testatum incitantium communis effectus, sensus motus, mentis actio et animi affectus. Qui affectus cum unus idemque sit, omnium igitur potestatum opus unum et idem, nec aliarum aliam actionem existere concedendum: welchen Frank ein Axiom nennt, wird eingewendet: „der Satz gelte nur von erregenden Kräf„ten, und die Voraussetzung sey erschlichen, daß alle „Einwirkung auf uns von ihnen kommt, (ohne sie

„würde freilich das Leben nicht denkbar seyn); daß „das, was Erregbarkeit genannt wird, unmittelbar „nicht verändert werden; und daß ihr Stoff oder ihre „Kraft nicht vermehrt oder vermindert, oder auf eine „Zeit lang gehemmt werden kann.“ — „Der Begriff „der roborantia, der narcotica, heißt es ferner, die „wir nicht als incitirende Potenzen auf die Erregbar„keit wirken, sondern die Beschaffenheit derselben un„mittelbar verändern lassen, muß erst widerlegt seyn, „ehe dieser 15 §. auf alles Anwendung leiden kann, „was die Erregbarkeit afficirt.“ — Allein ehe was widerlegt werden kann, ist das zu Widerlegende selbst zu erweisen. Wie kann die Erregbarkeit verändert werden, und doch noch Erregbarkeit seyn? Und wie kann etwas auf die Erregbarkeit einwirken, ohne eine erregende Kraft zu seyn? Es sind hier Wechsel-Begriffe; der eine kann nicht bestehen, wenn es der andere nicht kann. Es kann schwer seyn, bei jeder Vermehrung und Verminderung der Reize allenthalben das gehörige Maß zu finden, aber das hebt die Nothwendigkeit nicht auf, daß es gefunden werde.

Das Resultat der Forschungen des Recensenten, so wie er es S. 386 selbst angiebt, ist folgendes: „Ich habe mich durch das Studium des Brownischen „Systems von neuem überzeugt: daß noch so viele aufs „reine gebrachte theoretische Kenntnisse (und es giebt „deren einige recht schätzbare, in Browns Schriften zu-

„erst vorgetragene) nicht im Stande sind, den Arzt beim „Handeln am KrankenBette sicher zu leiten. Selbst „dann, wenn er allen theoretischen Ansichten des tief„sinnigen Schotten beistimmen könnte; so dürfte er doch „nicht wegen der bemerklich gemachten Dunkelheit und „Ungewissheit in der Anwendung auf einzelne Fälle, „die Ausübung seiner Kunst davon abhängig machen „wollen. „Aechte praktische Zuverlässigkeit" findet er „nur in der ausgedehntesten Empirie, die alles Er„klären aufgiebt, und alle Anhänglichkeit selbst „an Theorieen, die zur Gewissheit erhoben wären, für „verderblich hält, sobald sie auf das Heilen sich Ein„fluß anmaßen will. Unser Verstand erhält den weite„sten Spielraum und die beste Richtung für die Kunst, „wenn er nach bessern Grundsätzen sich dem Geschäfte „hingiebt, reine Thatsachen zu sammeln und zu ord„nen."

Welches wären wohl die bessern Grundsätze, welche über eine zur Gewissheit erhobene also einzig mögliche Theorie zu setzen wären? Und was ist eine Theorie anders als ein nach Grundsätzen geordnetes, also auch zugleich aus Grundsätzen bestehendes Ganze menschlicher Erkenntnisse? Was kann eine solche Theorie, was können solche Grundsätze helfen, wenn sie nicht praktisch angewendet werden sollen? Und was nöthiget die Praktiker, selbst bei der ausgedehntesten Empirie immer sich zur Theorie zu erheben, wenn es nicht

das tiefgefühlte Bedürfniß wäre: die Empirie durch Theorie zu vollenden? In allen Wissenschaften sind daher die großen Praktiker auch immer zugleich große Theoretiker gewesen. Es kann seyn, daß man sich bei dem Lichtschein einer unvollendeten Theorie in den dunkeln Feldern der Empirie nur zu oft verirrt hat, aber ist man wohl ohne allen Lichtschein sicherer gegangen? Lehrt das nicht der ursprüngliche Zustand der ArzeneiKunst, wo man aus Mangel an aller Theorie sich der ausgedehntesten Empirie überließ und überlassen musste? Nach dem obigen Angeben hätte damals die ArzeneiKunst am zuverlässigsten seyn müssen. Und doch war sie am unzuverlässigsten. Bewahre uns also der große Genius der Wissenschaften vor jener ächten praktischen Zuverlässigkeit, welche sich in der ausgedehntesten Empirie findet, die alles Erklären aufgiebt, und alle Anhänglichkeit, selbst an Theorieen, die zur Gewissheit erhoben waren, für verderblich hält, so bald sie praktischen Einfluß haben sollen. Sie würde die Wissenschaft in ihr erstes Chaos zurückführen.

Wir ziehen aus den bisherigen Prüfungen der theoretischen und praktischen Einwendungen gegen das Brownische System folgende allgemeine Resultate.

1. Jede Widerlegung der allgemeinsten Principien des Brownischen Systems, so wie sie oben aufgestellt worden sind, ist insofern unmöglich, weil es VernunftPrincipien sind.

2. So unmöglich es nun ist, durch Speculation etwas gegen jene theoretischen Sätze zu entscheiden, eben so unmöglich ist es auch, aus praktischen Erfahrungen, so scheinbar sie auch seyn mögen, gegen jene theoretische Grundsätze zu argumentiren, weil eine richtige Praxis einer richtigen Theorie nicht widersprechen kann, weil jeder solcher Widerspruch nur scheinbar ist und seyn kann. Hr. Girtanner und Hr. Hufeland giengen beide auf diesen verschiedenen Wegen, aber beide mussten ihres Ziels verfehlen.

3. Die Unvollkommenheiten des Brownischen Systems haben nicht ihren Grund in der Unrichtigkeit der ersten Principien dieses Systems, sondern vielmehr darin, daß der Bau der Wissenschaft noch nicht vollendet ist, oder daß noch nicht alle Theile der Wissenschaft nach diesen Principien gehörig geordnet, und auf sie zurückgeführt worden sind. Wenn dieses geschehen seyn wird; so kann keine Frage und Einwendung entstehen, welche nicht durch ein solches Zurückführen zu den Principien gehoben werden könnte, wie denn auch die obigen so gehoben worden sind.

4. Bloß ein auf so einfache Principien zurückgeführtes System, wie das Brownische, liefert auf die Frage: wie soll und kann ich curirt werden? eine hinlänglich befriedigende Antwort. Gesundheit und Krankheit, diese zwei so verschiedenen Zustände, leitet dieses System von einer allgemeinen Ursache, dem bestehenden oder aufgehobenen Gleichgewicht zwischen Reiz Erregbarkeit und wirklicher Erregung, ab. Es leistet also jedem denkenden Kopf, was auch andere Wissenschaften bisher geleistet haben, und bloß die Heilkunde nicht leisten konnte, nämlich eine bestimmte Uebersicht des Zusammenhangs ihrer auf allgemeine Principien zurückgeführten Theile.

(Unter mehrern Systemen scheint mir Darwin's System dem Brownischen am nächsten zu kommen; nur ist es nicht so ganz auf Einheit und Einfachheit zurückgeführt. Wenn er z. B. zur Bewegung Reiz, sensorielle Kraft, und eine contractible Fiber fodert; so sind, wie sich leicht zeigen läßt, Browns zwei zu jeder Erregung vorauszusetzende allgemeine Bedingungen auch hierinn enthalten. Allein die contractible Fiber ist ein außerwesentliches Merkmal, weil zu jeder wahrnehmbaren Bewegung ein Erregbares, contractible Fiber, vorausgesetzt wird. — Selbst der Begriff, welchen das Wort Erregung ausdrückt, ist höher und allgemeiner als der von Bewegung. Jede wahrgenommene Bewegung ist auch zugleich eine Er-

regung; allein nicht jede Erregung, wie z. B. die, welche in dem Denkenden durch das Denken entsteht, ist eine wahrnehmbare Bewegung. Ferner lassen sich die Bewegungen sehr wohl unterscheiden, a) nach den Theilen, auf welche sie wirken, fibröse Zusammenziehung oder auch Irritabilität der Fibern, b) nach dem Gefühl von Vergnügen und Schmerz, daß sie hervorbringen, c) nach der Ursache wie sie entstehen, durch Willenskraft, oder im Gefolge anderer Bewegungen. Und so unterscheidet denn auch Darwin zwischen ReizungsBewegungen, EmpfindungsBewegungen, WillensBewegungen und AssociationsBewegungen. Allein diese Eintheilung beruht offenbar auf keinem bestimmten EintheilungsGrund, und hat daher auch nicht jene wissenschaftliche Einheit der Theorie, welche im Brownischen System zur Praxis hinüberleitet. — Eben so wird hier nicht sowohl die Bewegung selbst, unabgesehen von ihrer Ursache und Wirkung, und den Theilen worauf sie wirkt, eingetheilt, sondern vielmehr in Beziehung auf dieselbe. Wenn daher Brown die Erregung in vermehrte und verminderte, und die daraus abzuleitenden Krankheiten in sthenische und asthenische eintheilt, so theilt sie dagegen Darwin ein a) in Krankheiten der verminderten Reizbarkeit, b) der vermehrten Empfindlichkeit, c) der vermehrten Willigkeit, d) der vermehrten Association. Der Mangel an Einheit der theoretischen Principien geht also auch in die Praxis über.)

5. Ehe sich die Aerzte in Beurtheilung praktischer Erfahrungen und Bemerkungen vereinigen können, müssen sie sich vorher in den Grundsätzen, nach welchen diese Erfahrungen zu beurtheilen sind, vereinigt haben. Die Theorie, auf sichere feste Grundsätze gegründet, ist also das Palladium, welches jeder philosophische Arzt zu vertheidigen suchen muß, sobald er sich nur einmal selbst desselben bemächtigt hat. Eine solche Theorie wird durch keine Erfahrung zu Schanden. Dieses läßt sich voraussehen, so wie es sich aus dem obigen ergiebt.

II.

Transcendentalphilosophische Ansicht des Mysticismus.

Der Mysticismus ist jener Irrgang, aus welchem keine andere Rettung ist, als an dem Faden der Ariadne, der zum Ursprunge der Verirrung zurückführt.

Und diesen Faden gewährt uns gerade die Philosophie, die man so häufig, aber eben so unvernünftig, des Mysticismus beschuldigte! Die Sache scheint auf den ersten Anblick die erwähnten Beschuldigungen zu rechtfertigen. Wenn z. B. in diesem Philos. Journale (im 3ten Band, S. 201) gesagt wird: „Rückkehr in die Gottheit, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner Selbst — — ist die nicht „das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das „nur von Verschiedenen verschieden — nach ihrer

„Geist- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in „Bilder gehüllt worden ist? Das Princip für die Ge„schichte aller Schwärmerei ist hier gefunden;" (wo nämlich, wie der Verf. sagt, Philosophie und Schwärmereien aneinander gränzen!) — so scheint ein geringer Vorwurf des Mysticismus auch der Neuen Philosophie zu gelten. Die Absicht dieses Aufsatzes ist aber gerade, von dieser auch jeden Anschein des Mysticismus zu entfernen.

Der Mysticismus gründet sich lediglich auf eine excentrische, von aller Vernunft und Erfahrung unabhängige — vorgebliche Kenntniß des Transcendenten und der Gottheit. Eine Denkart, die aus der Dürftigkeit der SelbstErkenntniß, aus der unkritischen Ansicht des Absoluten, und vorzüglich aus einem dunkeln Gefühle der Erhabenheit der menschlichen Bestimmung, über bloßen SinnenGenuß sich zur reinen VernunftThätigkeit zu erheben, entspringt! Der Mystiker *ahnet* nicht etwa das „Höhere, Göttliche, Himmlische;" er versinnlicht sichs als realisirbar, und *wähnt*, die *reine Sittlichkeit*, wie sich ein kritischer Philosoph ausdrückte, *mit einem Schlage zu realisiren*. Des Mystikers LieblingsSatz ist, daß wir uns in Gott verlieren sollen. Ihm liegt allerdings ursprünglich viel Wahres und Gutes zu Grunde, die Identification des sinnlich vernünftigen Menschen mit der absolut reinen VernunftForm.

Der Irrthum des Mystikers beruht darauf, daß er das Unendliche, oder das in keiner Zeit erreichbare Ziel der Vernunft in der Zeit zu realisiren oder zu erreichen denkt! Hier treffen die heiligsten Gedanken der Menschheit und die Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes zusammen. Gänzliche Vernichtung des empirischen Ichs — das war das LosungsWort des Mysticismus von jeher! Die Chimäre, sich in Gott zu verlieren, ist der AnnihilationsAct oder die Folge des erwähnten LosungsWortes! Aber die Menschheit kann sich nie völlig verläugnen. Die Mystiker verhielten sich gerade, wie Spinoza. Er machte alles Ich = o, und das NichtIch war sein Princip, indeß er es doch nicht von sich erhalten konnte, dem NichtIch den absoluten Charakter des Ichs zuzutheilen, und das Ich wieder in Gedanken an die Stelle des NichtIchs zu setzen, das er so eben annihilirt hatte, das er aber unmöglich einen Augenblick gelten lassen konnte. *) — So setzten Mystiker an die Stelle der Gottheit, in die sich so eben das Ich verlieren sollte, wieder ihr Ich; denn auch dieser AnnihilationsAct würde ihr Innerstes empört haben. Sie, die gefühlt zu haben schienen, daß es einen absoluten, von allen

*) Die weitere Auseinandersetzung dieser Gedanken bei einer andern Gelegenheit.

Schranken der Welt freien Zustand geben müsse, — suchten ihn nicht in sich selbst, in ihrem reinen Ich, sondern außer sich, in einer für dieses transcendenten Region, in einem unrealisirbaren Objecte, das sie dennoch erreichen wollten. Darum hatten sie zwar die dunkle Idee des Absoluten; aber ihr wohlgemeinter, die „Treber der Sinnlichkeit" verachtender moralischer Sinn vertrat die Stelle der Autonomie und des SelbstGesetzes. Da herrschte nun nichts weiter als ein durch das Prisma der Einbildungskraft sich so verschiedenartig brechendes HellDunkel, — ein Etwas, wobei sich ein Kopf, der sich fühlt, nicht wohl befindet, um so mehr aber ein andrer, der sich mit Willen und Wesenheit in die Gottheit verliert!

Da die Mystiker die reine Idee der Einheit des Ichs, wie sie der transcendentale wissenschaftliche Idealismus entwickelte, nicht kannten, da sie ihr Ich in Gott verloren und so, wie Spinoza, annihilirten, — ließen sie den endlichen Charakter des Ichs, dessen Vereinbarkeit mit dem Reinen und Absoluten des unendlichen Ichs ihnen = X schien, als Antheil dem Asmodi über! Darum hatte dieser alle Schuld, wenn sie fehlten; dieser war der Versucher, der Lügner vom Anbeginn, der Urheber alles Bösen. — Aber, welche wahre und richtige Bewandniß hat es mit der erwähnten Vereinbarkeit?

Herr Fichte charakterisirte zuerst in der Recension des Aenesidemus, (A. L. Z. 1794, Nro. 49) seinen Idealismus so kurz und bündig, daß man die Stelle nur zu lesen braucht, um den Fichtischen Idealismus nicht mit dem Vorwurfe des Mysticismus zu brandmarken!

„Jenes (Sitten-) Gesetz soll zunächst gar nicht Handlungen, sagt da Fichte, sondern das stäte Streben nach Einer Handlung hervorbringen, wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert, nie zur Wirksamkeit (in der SinnenWelt) käme. Wenn nämlich — um die Momente in ihrer höchsten Abstraction darzustellen! — wenn das (reine) Ich in der intellectualen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es insofern sich selbstsetzend, schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstseyn aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt insofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei, sondern nur Ein Ich ausmachen. Wie ist das möglich, da abhängig und unabhängig im Widerspruche stehen? Weil aber das (reine) Ich seinen absoluten Charakter der Selbstständigkeit nicht aufgeben kann, so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich abhängig zu ma-

chen, um dadurch das, dasselbe vorstellende, Ich (im empirischen Bewusstseyn!) mit dem (reinen, absoluten, unbedingten) sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen! Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks: Die Vernunft ist praktisch. (Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sondern nur, insofern sie beide zu vereinigen strebt!)" — „Dieses Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels, d. h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseyns, in welchem das Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen."

So Herr Fichte. Aber da nach ihm eben dieses Ziel des Strebens der Intelligenz unendlich ist, und nur in der Unendlichkeit liegt, so erhellt, daß es nur als zu erreichend, aber nicht als erreichbar vorgestellt werden könne. Ein wichtiges hier vorzüglich nicht außer Acht zu lassendes Moment! Ich bitte, dies einzige nicht zu übersehen. Es herrscht hier viel Mißverständniß: Denn dieses Moment ist gerade der GrundUnterschied zwischen Idealismus und Mysticismus! Der Ursprung des letztern aus dem StandPunkte des erstern zu zeigen, wie es denn der Zweck dieser Abhandlung ist, wird dann uns sehr wohl gelingen!

Das Gesetz der praktischen Vernunft: Sey absolut — identisch mit dir selbst, kann die Intelligenz, als etwas durch das NichtIch bedingtes, als etwas endliches, nur im Sinne ihrer Endlichkeit deuten: Werde absolut mit dem reinen Ich identisch, d. h. strebe, da du doch nur endlich bist, unendlich dich demselben anzunähern; absolute Tendenz zum Absoluten sey dir das Mittel der Annäherung zu dem Ziele in der Unendlichkeit, zur absoluten Identität des Ichs, zum: Ich = Ich!

Aber die Mystiker dachten sich dieses Princip, oder deuteten es, ihrem dunkeln moralischen Gefühle gemäß. Die Philosophie des Idealismus stellt das Absolute als das Ziel der unendlichen Annäherung vor, hingegen der Mysticismus als das Object eines endlichen Realisirens. Die Philosophie würde Mysticismus seyn, sobald sie jenes Ziel — das Absolute — als erreichbar vorstellte! Der Unterschied zwischen beiden ist, daß die Idee des Absoluten von der Philosophie nur für die Bestimmung des moralischen Wesens, als Norm des Handelns, also mehr regulativ, als constitutiv (als realisirbares Object) gebraucht wird. Das Streben nach dem Absoluten, wodurch sich die Philosophie von dem mystischen Tode, dem Fatalismus und der Unthätigkeit, rettet, ist die unendliche Bestim-

mung der Intelligenz: Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit, ist der charakteristische Geist des transcendentalen Idealismus.

Wem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines transcendenten Objects zu seyn, statt dieses von sich abhängig zu machen, der liegt an der erwähnten Krankheit darnieder!!

Aber wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? Verschwindet denn nicht jede endliche Größe gegen die Unendlichkeit in Nichts?

Der Mystiker wähnt, in einem Nu bei ihm zu seyn, während des Ichs Bestimmung ist, Idealist zu werden. Aber mit obigen Bedenklichkeiten hat es diese Bewandniß.

Ich kann die Unendlichkeit des absoluten Zieles nie erreichen; ich habe ein bestimmtes Ziel vor mir, welchem ich nur näher komme. Und so fasse ich nie die Unendlichkeit des Absoluten, sondern nur einem bestimmten Umfange und einer endlichen Größe nach. Und in diesem jedesmaligen Umkreise meiner Thätigkeit werde ich selbstständiger und freier,

und nähere mich so — zwar nur langsam, aber doch immer bedeutend — der Unendlichkeit. So wie man aber diese zu erreichen wähnt, sich vorspiegelt, das Unendliche mit und in der Zeit, also in der Endlichkeit zu realisiren, oder als schon realisirt, sich vorstellt; so ist dies HeiligkeitsDünkel. So irrte man vom Standpunkte des unendlichen Strebens ab, wo Philosophie und Mysticismus aneinander gränzen! Aber jene muß die ersten, ursprünglichen, unüberwindlichen Vorurtheile, wie man schier mit Jacobi sprechen möchte, *) erklären. Am Mysticismus auch die geringste Spur der Vernunftmäßigkeit, wenn sie auch noch so sehr verwischt wäre, aufzusuchen, erfodert die Pflicht der Unparteilichkeit. Jedem Irrthume liegt etwas Wahres zu Grunde, das der Irrende nur mißverstand, und — eben darum irrte. Ohne dasselbe wäre er nicht mehr Irrthum, sondern schon ursprüngliche totale Narrheit. Die Ungültigkeit des Mysticismus wird mit Einemmal zur völligen Evidenz gebracht, wenn man zeigt, daß er selbst in seiner höchsten Vernunftmäßigkeit, die sich ihm ertheilen läßt, dennoch der Aufgabe, die er lösen wollte, (der eigentliche VernunftGrund derselben mag wohl den

*) Vgl. Briefe über Dogm. und Kriticismus in diesem Journale im 3ten Bande S. 195 A. L. Z. 1798 Nro. 299, S. 34.

Stiftern und Anhängern desselben unbewusst gewesen und geblieben seyn, der ihren Sophistereien einige Haltung zu geben hätte scheinen können!) auf keine Weise Genüge geleistet habe, auch nicht habe leisten können.

Statt sich aber obige Fragen transcendentalphilosophisch zu beantworten, thaten es die Mystiker theosophisch! Ihre Foderung der absoluten Amalgamirung mit Gott hob alles Streben, Ich = Ich zu werden, auf, zernichtete alle Causalität des Ichs, durch welche Ich = Ich ist. Wie konnte der Mystiker also darauf denken, selbstthätig und in einem bestimmten Umkreise zu handeln, um sich dem Ideale zu nähern? Die Foderung, wo er durch eine fremde Causalität die subjective des Ichs aufgehoben werden lässt, ist das Postulat, sich im Absoluten zu verlieren, und heißt, als Princip ausgedrückt: Vernichte dich durch die absolute Causalität; oder: Verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Causalität.

Bewundern wir die Ruhe der Mystiker, die sie hierbei haben konnten, und bedauern wir ihren Irrthum! Mögen sie immerhin jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben! Wer wollte es ihnen verargen, daß sie den schrecklichen Gedanken, auf dem der Mysticismus beruht, sich durch ein solches Bild ein wenig erträglich machten?

Wie konnte aber mancher so heitere Mystiker ein so zerstörendes und ihn selbst vernichtendes Princip ertragen? Schwerlich hätte je ein Mystiker sich an dem Gedanken, in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, gar vergnügen können, hätte er nicht — freilich inconsequent! — an die Stelle der Gottheit wieder sein Ich gesetzt. Die Nothwendigkeit, überall, auch in theosophischer Vernichtung, noch immer sich selbst (sein Ich) zu denken, kam allen Mystikern zu statten. So hat eine natürlich nothwendige Inconsequenz sie vor der Verzweiflung gesichert! Aber eben sie macht auch den Mysticismus unphilosophisch.

Und so fliehen auch diese Gespenster der Nacht, sobald der Tag anbricht. Die Wissenschaftslehre weist uns den StandPunkt an, aus dem wir auch den Geist des Mysticismus beschwören müssen. Dieser ist überall derselbe; er beseelte alle Schwärmereien der verschiedensten Völker und Zeitalter; er unterscheidet sich in den Träumereien der Kabbalisten, der Brachmanen, der sinesischen Philosophen, so wie der neuern Mystiker, durch nichts als durch die äußre Form: im Princip sind sie alle einig. Sie verkannten den GrundCharakter des Ichs, wodurch es sich von allem, was nicht Ich ist, und sich außer demselben befindet, unterscheidet; dieser ist die Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen, oder die absolute Tendenz zum Absoluten, oder die Absolutheit.

Schaut zufolge des Postulates des transcendentalen Idealismus das Ich jene Tendenz zur absoluten Thätigkeit als sich selbst an; so setzet es sich als frei. Da der Mysticismus das nicht beachtet, so gehört er in die Region der Schwärmereien überhaupt, weil er, ob des freiwilligen Verlustes der Freiheit, und der Annihilation des Ichs in der Amalgamirung mit dem transcendenten Absoluten, alle Tendenz der absoluten Thätigkeit vermisst, und sofort alles von diesem realisirt erwartet, wozu doch eine Unendlichkeit gehört. Aber wie erhaben dachte vom ursprünglichen und wesentlichen Charakter des Ichs Herr Fichte? Er sagt in seiner Sittenlehre S. 54: „Das vernünftige Wesen als solches betrachtet, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner Selbst. Es ist ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun, schlechthin Nichts; was es werden soll, dazu muß es selbst sich machen, durch sein eignes Thun." Ohne jene Tendenz ist das Ich Nichts; mit derselben aber ist es nicht, sondern wird, was es seyn soll. Das Erstere ist unlaugbar, weil eben die Tendenz das Wesen des Ichs ist; das zweite, welches den Mysticismus untergräbt, ist eben so wahr, und begründet das dem Mysticismus völlig fremde Dogma der absoluten und unendlichen Perfectibilität; (vergl. Fichte a. a. O. S. 75) da hingegen dieser an keine Tendenz, selbst an keine

unendliche, denken mag, sondern sich in Gott verliert, und durch dieses Amalgama alles gethan zu haben wähnt und davon alles erwartet.

Hieher gehört die treffliche Beantwortung der Frage: Wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? die uns Herr Fichte (a. a. O. S. 193) mittheilte, welche nachzulesen ich den Leser ersuche. Ueber dieselbe Frage giebt auch Hr. Prof. Niethammer eine zu beherzigende Ansicht. In den Briefen über den Religions-Indifferentismus (im 4ten Bd dieses Journals) spricht er an mehreren Stellen von der Erreichbarkeit des unendlichen Zieles; z. B. S. 53, 57 u. a. — Wer aus diesem Ausdruck auf eine Begünstigung des Mysticismus schließen möchte, darf nur in jenen Briefen weiter lesen, und die Beziehung bemerken, in welcher Hr. Prof. N. von dieser Erreichbarkeit spricht; nämlich inwiefern in dem Streben des Menschen selbst dieser Glaube an die Erreichbarkeit des Zieles ausgedrückt ist, welches dem mystischen passiven Erwarten jenes Zieles geradezu entgegengesetzt ist. Dies ist um so nothwendiger, je gewisser es ist, daß der moralischreligiöse Mysticismus von jetzt gerade darin bestand, daß man wähnte, die Gottheit werde das endliche Wesen heiligen, d. h. machen, daß dieses Ziel, das uns in der Unendlichkeit vorgestellt wird, vom endlichen Wesen, „ohne Stre-

ben" erreicht werde. „Wäre der Mensch — sagt ausdrücklich Hr. Niethammer a. a. O. S. 61 — eine reine Intelligenz, den Schranken der Sinnlichkeit enthoben, und an die Gesetze des Daseyns in der Zeit nicht gebunden; so würde bei ihm das Wollen nicht so, wie es jetzt ist, von der Ausführung getrennt seyn; er würde jederzeit mit seinem Wollen das Gewollte selbst durch die That vollbringen, er würde die Ideale, die er denkt, ohne Hindernisse und mit Einemmal, vollendet in seinem Handeln darstellen. Hülfsmittel, um das, was sein Wille beschlossen hat, zur Ausführung zu bringen, würde er dann weder bedürfen noch kennen; sich selbst genug würde er mit eben der Leichtigkeit, mit der er Ideale entwirft, Ideale realisiren, und also auch das Ideal der Sittlichkeit." — Meint man denn, (fragt der Rec. des Tiedemannischen Geistes der speculat. Phil. in Jacobs Annalen 1795 S. 1189), daß ein Ideal sich realisiren, sich ausführen lasse? Welcher Philosoph hat dies gefodert? Annäherung an das Ideal, also Bewusstseyn desselben, und Streben nach ihm, das ist es, was die Kritik fodert. — „Nicht als ob das Streben nach dem Unendlichen (fährt Hr. Prof. N. a. a. O. S. 62 fort) selbst Schwärmerei wäre! Vielmehr ist gerade diese Foderung des Unendlichen in allen unserm Handeln, die unser Geist selbst an sich

macht, das Siegel seiner Göttlichkeit, und das Befolgen dieser Foderung die Würde unserer Person. Aber die Aufgabe lautet anders für uns: wir sollen nach dem Unendlichen in der Endlichkeit streben. Der Mensch soll sich selbst im Einzelnen durchaus treu seyn! — Die unendliche Aufgabe für uns so ausgedrückt: wird aller Anschein des Mysticismus und der Schwärmerei verschwinden. Der Anfangspunkt zur Vollendung liegt für den Menschen in der Zeit. Die Progresse zum unendlichen Ziele, das der Mensch erreichen soll, sind in unbestimmte ZeitMomente vertheilt; er kann es also nur durch eine Thätigkeit, die ununterbrochen dauert, und in jedem ZeitMomente wiederholt, zur wirklichen Ausführung bringen. Hier fangen nun erst die größten Schwierigkeiten an, die der Mensch in der Zeit, (oder, wenn man so sagen darf, die empirische Intelligenz) zu überwinden hat, um seiner Aufgabe für die Ewigkeit Genüge zu leisten. Wer sich selbst kennt, und es weiß, wie viel Zeit und Mühe es koste, über eine einzige schlimme Gewohnheit Meister zu werden, oder eine einzige gute Eigenschaft bei sich zur Fertigkeit zu erheben, dem nur kann die Schwierigkeit der Aufgabe (die nichts geringeres von ihm fodert, als, alle seine bösen Gewohnheiten zu besiegen, und alle ihm bekannten guten Eigenschaften zur Fertigkeit zu bringen) in

ihrer ganzen Größe fühlbar seyn. Nur eine, selbst zur Gewohnheit erhobene, stäte Wachsamkeit auf sich selbst, und eine Thätigkeit des Willens, die in keinem Moment der Zeit nachläßt, wäre dem Vollbringen derselben gewachsen." — In dieser Ansicht, (für welche noch ein großer Theil der angeführten Briefe zu vergleichen ist,) ist obige Frage gelöst.

Der Wahn des Gegentheils vom Gesagten ist Mysticismus, und wer da wähnt, geheiliget zu werden, ist Mystiker! Und so läßt sich denn auch die gut gemeinte Marter des Fleisches, wodurch die Legende der Heiligen sich so vielfältig auszeichnet, erklären! „Kreuziget euer Fleisch mit seinen Lüsten!" verstanden diese wirklich zu material, ohne den Geist des Gesetzes, der aus dem Bisherigen erhellt, zu ahnen! Freilich verläugnet die absolute Tendenz zum Absoluten, und opfert alles auf, um das reine Selbst zu erhalten. Das reine Selbst kann, soll und darf nie ein Opfer werden; die Sinnlichkeit, alles Veränderliche in und außer der Intelligenz, muß dem Unveränderlichen, Absoluten und Unbedingten, dem reinen Ich, untergeordnet und durch das Unveränderliche alles dasjenige außer ihm bestimmt und zur beabsichtigten Aehnlichkeit verändert werden, was irgend einer Veränderung, einer Beugung und Lenkung fähig ist, ohne das Princip der Einheit in sich selbst zu zerstören! So weit es nun dem

Menschen gelingt, das Veränderliche in und außer sich dem Unveränderlichen unterzuordnen; so weit gelingt es ihm auch gewiß, menschlich zu leben, und seines Menschenlebens froh zu werden! Von der Energie seines eignen Willens hängt es ab, daß es ihm besser und besser gelinge; und kein Hinderniß, welches dieses Streben in seinem Fortgange unterbricht, vermag dasselbe gänzlich zu zerstören oder fruchtlos zu machen. Welch ein Triumph für die Menschheit liegt in diesem wahren Gedanken! Aber wie schauerlich haben ihn die Mystiker von jeher mißverstanden! Statt zu unterordnen, rotten sie alles Sinnliche von der Wurzel aus. Statt das Veränderliche thätig zu verarbeiten und das Sinnliche zu besiegen, flohen sie und wurden unthätig, und hielten sich mit grillenhaften Speculationen dahin. Daher das einsiedlerische und marternde Leben! Die NeuPlatonischen Lehrsätze von der menschlichen Seele: daß sie ein Theil der WeltSeele, und diese ein Ausfluß aus dem göttlichen Wesen sey, daß jene aus jenem ewigen Lichte, das man πληρωμα nannte, und aus dem Sitze der größten Ruhe, in die materielle Welt, die aus einer bösen Materie bestehe, herabgesunken sey, sich in dem Körper als in einem Gefängnisse befinde, und aus demselben durch Peinigungen befreiet werden müsse, — lagen dabei zum Grunde. In dieser Seele des Menschen, glaubten sie, wären noch Funken des himmlischen Lichts und

Lebens verbunden, aber ohne Kraft und Leben. — (Beiläufig gesagt: derlei mystischen Vorstellungsarten liegt immer die Ahnung des Absoluten zu Grunde; nur höchst dunkel und verworren. Daher ist es kein Wunder, wenn so abentheuerliche Folgerungen statt fanden.) — Dieses himmlische Licht müsse aufgeweckt, angezündet und ernährt, die Seele von der Sinnlichkeit ganz frei werden, und zur wahren Ruhe und Glückseeligkeit gelangen. Das Wesen ihrer Sittenlehre bestand in den Regeln, wie dieses am besten zu bewerkstelligen sey. Dazu wurde zuvörderst die Einkehrung in sich selbst (introversio in seipsum) und eine beständige innere Beschauung (contemplatio sui) für nöthig gehalten. Da musste sich der Mensch von allen irdischen Banden losreissen; die Ehe, ihrer Sinnlichkeit wegen, wurde als Teufels-Erfindung verflucht, alle Vorstellungen von körperlichen Dingen und Neigungen in seinem Herzen wurden vertilgt, und desswegen hielt der Mystiker seinen Leib so hart, und schwächte denselben — um nur seine Neigungen und Begierden zu entkräften und zu tödten — so, daß er zum wirklich Guten sich oft total unfähig machte. Dies ist die Reinigung, die Selbsttödtung, das Ausgehen aus der Welt (Καθαρσις, νεκρωσις εαυτου, αναχωρησις.) Er sammelte seine Kräfte in sich selbst; und in dem Grund der Seele, in dem lichten Punkte, in dem das göttliche Licht keimt, wurden sie vom My-

stiker concentrirt. Dadurch gelangte er zur Anschauung αναθεωρησις. Um dieses desto eher zu bewerkstelligen, schien ihm das beste Mittel, daß er die Gesellschaften der Menschen gänzlich vermied, von allen weltlichen Geschäften und irdischen Zerstreuungen sich losmachte, und sich in die klösterliche Einsamkeit begab. Aber durch die Selbstreinigung glaubte der verschrobne Mystiker seine Seele allmälig über alles irdische emporzuheben; in ihr schien ihm das innere Licht aufzugehen, und sie war ihm nun überirdisch beleuchtet und in den Stand der Klarheit versetzt. Sie sah nun Gott und in Gott alle Dinge in einer ganz andern Gestalt, sie vermählte sich mit der himmlischen Sophia, und fühlte sich über alle Blendwerke der übrigen unreinen Menschen weit empor gehoben. Dadurch gelangte sie endlich zur reinsten, innigsten Liebe zu Gott, und zur Gemeinschaft mit ihm κοινωνια μετα του Θεου, und befand sich dann in dem wahren Centrum der Ruhe und der vollkommensten Zufriedenheit. Sie war ganz in Gott versenkt, dachte, liebte, wollte und begehrte nichts mehr als Gott; Er war ihr Alles. Alle eignen Seelen-Vermögen hörten nun gänzlich auf, keine Eigenliebe und keine Neigung der vorigen Eigenheit regte sich mehr; die vorige Selbstheit ist von der reinsten Liebe *)

*) Man vergleiche im 4ten Band des Philos. Journals S. 387: Ueber Liebe als Grundtrieb der Menschheit.

verschlungen worden; die Seele ist nur Eins mit Gott!!

So kam es, daß die Mystiker die wahre in ihnen selbst fließende, lebendige Quelle aller Wahrheit und Moralität verließen, und eine andre außer sich suchten, die ihnen reichhaltiger und gewisser zu fließen schien. Daher kam es, daß sie alle sittlichen Grundsätze, Tugend und Religion, zu Gegenständen einer höhern übersinnlichen Empfindung und Erfahrung machten. *)

Die Wahrheit: „der (reine) Wille, der bei „der Aufgabe der absoluten Tendenz zum Absoluten „als auf sich selbst (das Ich auf das NichtIch) wirkend „vorgestellt werden muß, kann eben so wenig durch „einen absoluten Act eine einzige schlimme Gewohnheit von sich (dem empirischen) Willen ausstoßen, als er durch einen dergleichen Act die kleinste „körperliche Masse aus ihrer Stelle bewegen kann;“ (S. Niethammer a. a. O. S. 67) — sollte doch den Menschen nicht zu Boden stürzen, oder ihn vermögen, sein Ich zu zernichten, und in Gott zu verbergen! Denn, sagt Niethammer sehr schön

*) Vgl. Joh. Wilh. Schmids christliche wissenschaftlich bearbeitete Moral, Jena 1797, S. 227 des 1sten Bds, in der Geschichte der chr. Moral.

S. 70: „wie sich in des Menschen Gedanken die Vorstellungen des Sinnes vordrängen, und die Verstandes- und VernunftVorstellungen überschreien: eben so drängt sich in seinem (empirischen) Willen die Triebfeder des Sinnes vor, und behauptet die Oberhand über die Triebfeder der praktischen Vernunft oder des (reinen) Willens. Er muß also auch seine Willensthätigkeit üben, um dieses Mißverhältniß aufzuheben, und der Triebfeder des reinen Willens über die Triebe der Sinnlichkeit das Uebergewicht zu verschaffen!„ So gienge dann alles gut, und aller Mysticismus wäre a priori vermieden. So gewönne das Unveränderliche an neuer Macht und Gewalt, das Veränderliche außer sich sich gleich zu setzen (NichtJch = Jch), zu assimiliren, oder zu verähnlichen, d. h. dem Unveränderlichen im Menschen zu unterwerfen! Die absolute Tendenz zum Absoluten kann durch Hindernisse ihrer Aeußerungen in ihrer Wirksamkeit wenigstens eine Zeitlang aufgehalten und geschwächt werden; aber sie kann eben darum durch die entgegenwirkende Kraft in größre Spannung gesetzt werden; es kann seyn, daß sie bald dasselbe Object, worauf sie bisher gerichtet war, aller Schwierigkeiten ungeachtet vervollkommnet, oder daß sie bald ein andres Object für ihre nähere Einwirkung ergreift, oder endlich, daß sie die Vereinbarung des Veränder-

lichen mit dem Unveränderlichen an dem Veränderlichen in sich selbst anfängt, das in ihr durch Einwirkung auf das Aeußre zu mislingen schien; aber sie wird doch rege immerhin seyn. Heil dem, dessen Streben durch widrige Verhältnisse an innerer Energie nichts verliert, sondern des rechten Punkts und des rechten Mittels nicht verfehlt! Aber traurig ist das Loos des Schwachen, dessen Muth dem mißlungenen Versuche unterliegt, des Wankelmüthigen, des auf Gerathewohl und blindlings thätigen Menschen, der das Unveränderliche zu verändern sucht! oder der in der Wahl des Objects und der Richtung seiner Thätigkeit fehlgreift!

Herr Professor Ammon sagt in den Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissenschaftlich-praktischen Theologie, Göttingen 1798, im 1sten St. des 1sten Bds: „ich muß dem Mystiker widersprechen, wenn er über die Gränzen der Sinnlichkeit hinaus anschauen, empfinden, und die Wirkungen der Gottheit auf seine Seele fühlen will. — Im 3ten Abschnitte daselbst, der die Kritik der mystischen OffenbarungsTheorieen abhandelt, äußert sich Herr Ammon S. 64 also über den Begriff des Mysticismus: „Nach dem Geständniß eines unsrer würdigsten Theologen (Rössel) ist

der Begriff des Mysticismus nicht nur äußerst schwer zu bestimmen; sondern es haben auch die Wenigsten eine deutliche Vorstellung von ihm. (Ein kleines ὕστερον πρωτερον!) Dennoch führen die Naturalisten diesen Ausdruck, seitdem er, wie der eines Molinisten und Quietisten in der römischen Kirche, ein KetzerName (?) geworden ist, unaufhörlich im Munde, und die Urheber und Vertheidiger des neuen Egoismus *) sind in der Philosophie schon so weit fortgerückt, daß sie selbst die Anregung des Gewissens von Gott und Menschen für Schwärmerei erklären. Nach unsrer Einsicht und selbst dem herrschenden SprachGebrauche gemäß, kann dasjenige System noch nicht mystisch genannt werden, welches Unbegreiflichkeiten und Geheimnisse lehrt;" — (Wie steht es doch mit der Wahrheit des folgenden Satzes: Unbegreifliche Verkehrtheit des Menschen, die sich so gern Geheimnisse aufheften, als ob ein wirkliches Geheimniß für uns etwas mehr wäre, als Nichts!? Ketzereien aus allen Fächern des menschlichen Wissens. Frankf. 1799) — „denn diese finden wir in allen Wissen-

*) Was soll dieser schimpfende Ausdruck? Ließen sich doch die Philosophen gesagt seyn: Non tali auxilio, nec defensoribus istis tempus eget! sie würden nicht, statt zu prüfen, auf lächerlich machende Benennungen sinnen, um sich der Prüfung zu überheben. Erst müssen die Philosopheme als falsch befunden seyn, ehe sie einen ihre Nullität bezeichnenden Namen erhalten.

schaften, besonders in der Psychologie, Dogmatik, Moral; und die Erfahrung, daß sich NaturNothwendigkeit und Freiheit in uns zu einer Person vereinigen, bleibt die größte Unbegreiflichkeit, ohne daß wir jedoch durch die Behauptung dieser Thatsachen Mystiker und Fanatiker würden. Selbst der Glaube an eine moralische Vereinigung freier Wesen mit der Gottheit kann noch nicht Mysticismus seyn;" — (Das heißt ja doch die Resultate anticipiren! Das ists ja eben, was der Herr Prof. erst hätte untersuchen, nicht mittelst einer petitio principii voraussetzen sollen: ob eine solche, wenn gleich moralische Vereinigung mit Gott, werde sie nun als „Anregung des Gewissens von Gott, „oder als geistige Berührung seines moralischen Ichs durch die Gottheit" *) gedacht, zulässig sey!) — „denn, wenn Gott, wie die Dogmatik lehrt, ein heiliges und allgegenwärtiges Wesen ist, und wenn seine Allgegenwärtigkeit nicht in einem räumlichen Daseyn, sondern in einer uneingeschränkten mittelbaren (in der SinnenWelt) oder in der unmittelbaren (in der moralischen Welt) Wirksamkeit seiner Alles durchdringenden Kräfte be-

*) Von dem Ursprunge und Beschaffenheit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung. Gottingen 1797 S. 15. Vgl. im 6ten Bd des Philos. Journals S. 379 und im 3ten Bde S. 212. Augusti's theol. Blätter 2r Jahrg. 1797 Nro. 12 S. 179.

steht; so folgt nothwendig, daß Gott dem Menschen gegenwärtig sey und auf ihn wirke*), und daß wir in eben dem Verhältniß, als wir unsre Person durch moralischreligiöse Thätigkeit der herrschenden Einwirkung der Sinnlichkeit und Naturkräfte entziehen, in eine unsichtbare Welt emporstreben, und der Gottheit moralisch näher kommen. Diese Behauptung ist nicht Mysticismus, sondern (von Jesu und den Aposteln bestätigter) Theismus, die Läugnung derselben Deismus und Naturalismus. Nur der, welcher lehrt, daß eine Vereinigung mit Gott gefühlt werden kann," — (wie Hr. Ammon in der „geistigen Berührung des moralischen Ichs durch die Gottheit!") — „ist ein Mystiker; nur dasjenige System, welches den Bildern und Anschauungen, in die unser ästhetisches,

*) Gerade bei Herrn Ammon glaube ich irgendwo den Begriff der Allgegenwärtigkeit Gottes so bestimmt angegeben gelesen zu haben, daß man sich nicht anthropomorphistisch Gott als allgegenwärtig denken dürfe, sondern daß man Alles als ihm gegenwärtig sich denken müsse! Daraus folgt aber nicht Gottes Wirksamkeit darauf! Und da er hier mittelbare Wirksamkeit Gottes statuirt, so setzt er auch die, welche er Offenbarung nennt, als mittelbar, wogegen er doch im 1sten Abschnitte so sich zerarbeitete. Eben so ist das folgende — der Gottheit moralisch näher kommen! — Anthropomorphismus und (weil dieser „Bild" ist,) nach seiner eignen Erklärung Mysticismus!

bei jedem Menschen individuelles Vermögen, den Begriff der Gottheit und der übersinnlichen Welt kleidet, objective Realität und Wirksamkeit zuerkennt, ist Mysticismus.“ — So Herr Professor Ammon!

Aber man soll sich von Gott kein Bild machen, sagt sehr richtig die älteste Urkunde der Religion! Da es nun aber Mysticismus und Aberglaube ist, von Gott sich Bilder und Anschauungen zu machen, und dies Hr. Ammon gerade selbst thut, wie aus dem Vorigen (z. B. in Hinsicht der Vereinigung mit Gott, Anregung des Sittengesetzes von ihm, geistiger Berührung des moralischen Ichs u. dgl.) erhellt; so ist Hr. Ammon noch immer nicht vom Vorwurfe des Mysticismus frei.

„Daß die fromme Einfalt (sagt Fichte in seiner Appellation S. 61 sehr schön) Gott als eine ungeheure Ausdehnung durch den unendlichen Raum, oder die noch einfältigere ihn so, wie er vor dem alten Dresdner Gesangbuche abgemalt ist, als einen alten Mann, einen jungen Mann und eine junge Taube, sich bilde; — wenn dieser Gott nur sonst ein moralisches Wesen ist, und mit reinem Herzen an ihn ge-

glaubt wird, — das kann der Weise gutmüthig belächeln; u. s. w.! Ein substantieller Gott ist nothwendig ein im Raume ausgedehnter Körper, welche Umrisse man übrigens auch seiner Gestalt gebe."

Mit Schlossers Mysticism hat es keine bessere Bewandniß! Seine „Ahnung des Uebersinnlichen"*) ist durchgehends ein wesentlicher Bestandtheil des Mysticismus. Seine Wahrscheinlichkeitslehre ist der derbste dogmaticistische Mysticismus! Ihm, als einem Adepten desselben, ist dieser (Sendschreiben S. 67) eine eigne Anschauung des Uebersinnlichen; worunter er Visionen versteht, wie die, da man Jesum zur Rechten Gottes sitzen sieht. Er denket sich Gott, der auf die Art sieht, hört,

*) Kant (Vom vornehmen Tone in der Philosophie ꝛc.) sagt: „Daß hierin nur ein gewisser mystischer Tact, ein Uebersprung, salto mortale, von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, aber eigentlich Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist: — wenn also jene transcendent sind, und zu keiner eignen Erkenntniß des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung) verheißen müssen: was denn der Tod aller Philosophie ist!

fühlt, — (riecht und schmeckt?) — wie wir, nur ungleich (!! Um wie viel denn?!) schärfer; einen Gott, so stark, daß er nicht nur einen Zentnerstein, sondern einen ganzen Berg aufheben kann!

Die Dogmaticisten, diese „LieblingsPhilosophen des Herrn Schlossers, deren Abart die Mystiker sind" sahen von der Wahrheit nicht mehr, als ihre Fußtritte; aber sie entdeckten, sagt Schlosser (im zweiten Schreiben ꝛc.) über ihnen ein leitendes Licht, einen Strahl von Himmels-Duft, wenn in den Spuren des Irrthums (?!) nur Nebel und ErdenDünste schweben. Diesem Lichte folgen sie nun, und wo sie diesen HimmelsDuft athmen, da denken sie, habe die Weisheit gewandelt, da hoffen sie, künftig einmal jenseits die Wahrheit zu sehen und schon nun diesseits von ihr mit Wohlgefallen angesehen zu werden. Der innere Sinn, wodurch sie dieses Licht sehen, diesen HimmelsDuft empfinden, ist ihnen über alles heilig. Der Mann hat, wie man sieht, die Formeln des Mysticismus nicht gespart. Ich setze nur noch diese her: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muß geahnet werden." Er spricht von einer Kunst, da er

den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin ahnen kann; er meint der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, daß er das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann.

Nicht wer an das Uebersinnliche glaubt, (das thut auch der transcendentale Idealist; aber est modus in rebus!) sondern wer es — wie so eben Schlosser und alle Mystiker — anzuschauen und die Geister zu fühlen vermeint, ist ein Mystiker. Wenn der Glaube an das Uebersinnliche AnschauungsGlaube ist, so ist er gewagter Mysticismus. Denn die VisionsPhilosophie wähnt, ohne Mühe das Transcendente anzuschauen und zu fühlen, wird, indem sie sich so mit der Theosophie amalgamirt, ein leeres PhantasieSpiel. Wie konnte Schlosser dieselbe doch so geradezu in Schutz nehmen? S. 67 ff. „Mysticismus ruht auf einer eignen Anschauung des Uebersinnlichen. Wer wagt, zu behaupten, daß, weil er einer solchen (!) Anschauung nicht fähig ist, auch kein anderer sie haben könne?" — Ich gebe mit Kant (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen ꝛc.) diese Antwort: „Die Schwärmerei ist eine andächtige Vermessenheit, und wird durch einen gewissen Stolz und

ein zu grosses Zutrauen zu sich selbst veranlasst, um den himmlischen Naturen näher zu treten, und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung zu erheben." Qui maxime perspicit, quid in re quacunque verissimum sit, quique et acutissime et celerrime potest videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus haberi solet. Cic. De off. 1, 15.

Den Mysticismus achte ich indeß weit höher als den (wenn gleich — moralischen) Eudämonismus. Die Kinder der Welt, die Eudämonisten, — da sie so tief sich erblicken, — freuen sich, da sie nicht innerlich besser seyn können, wenigstens sehr darüber, daß sie klüger in ihrer Art sind, als die Kinder des Lichtes. Mögen sie von Seite des Kopfes gebildet genug seyn, um Ideen zu denken, denen es aber nothwendig an lebendigem, regem Gefühle ihres höhern überthierischen MenschheitsTriebes gebricht; für die reinsten Bedürfnisse der Menschheit bleiben sie — ohne Herz, durch den mächtigen Hang zur Trägheit an sinnliche, beschränkte Ideale gefesselt — mit ihrem Fühlen und Streben freiwillig unter dem Höchsten stehen, wohin sich die Menschheit in ihrem eignen Denken zu erheben vermag. Ihr eignes niedriges, aus unedler

Trägheit entsprungenes Interesse fodert sie auf, die Reinheit und Möglichkeit eines tugendhaften Sinnes verdächtig zu machen, um sich selbst das beschämende Geständniß zu ersparen, daß das in der Wirklichkeit zu finden sey, was sie zwar nicht umhin können, über alles zu schätzen, was sie aber gleichwohl lieber als schlechthin unerreichbar für die menschliche Schwäche betrachten, als ihre eignen Kräfte zur Hervorbringung desselben anstrengen mögen. Die Klüglinge verlachen am Mystiker das Streben zum Absoluten; denn es ist für Leute von solchen sensualen Grundsätzen viel zu beschämend, und zu demüthigend, als daß sie nicht alles, um den Mystiker verächtlich zu machen, sich aber zu beschönigen, aufsuchen sollten, z. B. den geringen Schatten, welcher das Licht eines reinen und guten Charakters in menschlicher Hülle, als unzertrennlicher Gefährte zu begleiten pflegt. Willkommen heißen sie sich jede Spur von Beschränkung, Schwäche, Verirrung in der Wahl der Mittel, die sie entdecken können, um sich für das herabsetzende Bewußtseyn der Kleinfügigkeit ihrer eignen Zwecke und der Unwürdigkeit ihres Grundbestrebens wo möglich schadlos zu halten. Der Mystiker ist doch für das Höchste, das der Mensch sich zu denken vermag, höchst begeistert, aber der Eudämonist ist, — er mag noch so verfeinert und sublimirt (wie der fränkische Bernardiner Stei-

nacher) seyn! — ein Diener der Begier, dessen Gott mehr oder minder der Bauch (die Sinnlichkeit) ist, kriecht verächtlich auf der Erde, und verkennt seines Daseyns Zweck. Aber der Ruin des eudämonistischen Moralismus und des moralischen Eudämonismus ist durch den Idealismus gewiß.

Druckfehler im 7ten und 8ten Heft.

S. 280 Zeile 13 lies Anwendung st. Anmerkung

— 284 Z. 10 v. unten l. da st. wo.

— 322 Z. 5 l. unter dem bestimmteren Begriffe st. unter den bestimmtern Begriffen.

— 356 l. Stätigkeit st. Thätigkeit.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Zehnten Bandes drittes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1800.

Inhalt des eilften Hefts.

Seite.

I. Ueber BücherCenſur. (Fortſetzung) Von Hrn Prediger Greiling. 177.

II. Streit des Idealiſmus und Realiſmus in der Theologie. Von Hrn. Cand. Ritter. 219.

I.

Ueber Bücher Censur.

(Fortsetzung der 1sten Abhandl. im 9ten Heft).

Vierter Abschnitt.

Ob die Censur auch auf wissenschaftliche Werke ausgedehnt werden könne?

Wissenschaft zu suchen, zu begründen und zu vollenden, ist für die Vernunft Zweck an sich selbst. Wer nur ein erkennendes Wesen annimmt, der nimmt zugleich für dasselbe Erkenntniß an, und zwar eine vollständige, in durchgängig nothwendigem Zusammenhange stehende, für die Intelligenz nothwendige schlechthin gewisse Erkenntniß. Wird der Mensch durch Noth-

wendigkeit oder Freiheit angetrieben, eine bestimmte Sphäre des menschlichen Denkens zu untersuchen, z. B. die äußere Freiheit des handelnden Menschen unter gesetzlichen Bedingungen, so soll diese bestimmte Sphäre ganz und vollständig ausgemessen, aus der Vernünftigkeit abgeleitet, als nothwendige Folge der Bedingung derselben, und als ein durch die Vernunft bestimmtes organisches Ganzes dargestellt werden. Wissenschaft, die ich mir als intelligentes Wesen zum Zwecke an sich machen muß, soll ich als praktisches Wesen um ihrer selbst willen suchen, weil ich ohne dieselbe nicht gewissenhaft handeln kann, da ja doch der Begriff entweder Regulativ oder das zu verwirklichende Object meines Handelns ist. Durch Nothwendigkeit und Freiheit getrieben, muß und soll der Mensch Alles zur Wissenschaft erheben.

Aber es ist darum nicht eben nothwendig, daß jedes Individuum sein Denken zu einem wissenschaftlichen erhebe, sondern nur die sollen sich diese Aufgabe machen, bei welchen sich das theoretische oder praktische Bedürfniß der Wissenschaft entwickelt. Inwiefern wissenschaftliches Denken ein eigenes, durch Freiheit zu cultivirendes Talent voraussetzt, so kann auch nicht jedermann angesonnen werden, den gemeinen Vorrath der Erkenntnisse, welche die gemeine Erkenntniß ausmachen, einer Kritik zu unterwerfen, aus dem eigenen Geiste wiedergebohren werden zu lassen, und dieselben

architektonisch zur Wissenschaft zu ordnen. Da alles wissenschaftliche Denken eine Unzufriedenheit mit der gemeinen Erkenntniß, ein Streben über dieselbe sich zu erheben, folglich ein Losreissen von der Tradition voraussetzt; da es ferner nur durch ideale freie Thätigkeit möglich ist, bei welcher der Denkende nur von seiner eigenen Vernünftigkeit nach nothwendigen Gesetzen des Denkens ausgehen kann, so kann niemand weder durch fremden Zwang zu einer solchen Thätigkeit bestimmt, noch darf jemand durch Zwang in seiner GeistesOperation gehindert werden, wenn wirklich für den Denkenden ein Wissen entstehen soll.

Der Denker entschließt sich also mit Freiheit zur Untersuchung. Allein im Fortgange der Untersuchung, wo Erkenntniß an Erkenntniß geknüpft wird, ist er gebunden. Er denkt, es komme heraus, was da wolle. Er geht auf ein unbekanntes Ziel hin, es sey, welches es wolle. Steckte er sich schon im voraus ein Ziel, bei welchem er anlangen wollte, so könnte dasselbe nicht von der Vernunft bestimmt seyn. Denn, was diese bestimme, ist eben das Ziel, welches gesucht wird. Was ein Denker nach nothwendigen Gesetzen des Denkens nun findet, es stimme mit der gemeinen Erkenntniß überein, oder hebe dieselbe auf, es sey für die Zwecke Einzelner oder Aller gefährlich oder günstig, das ist für ihn Wahrheit, Allein Wahrheit.

Allein, je mehr seine Wahrheit von dem Fürwahrhalten Anderer abweicht, desto verlegener wird er, ob auch wirklich die reine allgemeine Vernunft, die Vernünftigkeit allein in ihm thätig war, oder ob nicht etwa ihm unbewusst das Individuum und das Individuelle in ihm sich an die Stelle der reinen allgemeinen Vernunft gesetzt habe. — Hierüber kann er nur zur Gewissheit kommen, wenn er die Vernunft in Andern anspricht; je Mehrerer desto besser; und dadurch erprobt, ob er auch wohl durchgängig vernünftig verfahren habe. Er muß also seinen GedankenGang darlegen, seine Wahrheit aussprechen. Dürfte er das nicht, dürfte es Keiner, so wäre Wissenschaft, reine Vernünftigkeit, unmöglich, und das Verbot käme sicherlich auch nicht von der Vernunft selbst, man müsste denn dieselbe, als in einem nothwendigen Widerspruch mit sich selbst stehend annehmen.

Der Denker stellt also seinen GedankenGang mündlich oder schriftlich dar, mit dem Wunsche, daß Andere sich darauf einlassen mögen. Er kann sich aber nur mit denen einlassen, die sich selbst von der gemeinen Meinung im Denken losgesagt haben, die frei, selbstthätig, aus sich selbst, ohne irgend Etwas als bindende Norm anzusehen, wie Er, die Wahrheit aus sich selbst, als verborgene aber gewiß in ihnen enthaltene Funken; entwickeln wollen.

Es entsteht eine Vereinigung der Denker, deren Aufsuchung des Wahren gemeines Interesse ist, wodurch dieses Interesse ein öffentliches wird, und dadurch constituirt die Vernunft ein gelehrtes gemeines Wesen. Die innere Freiheit, die jeder vor sich selbst hat, sich von jeder Meinung, z. B. des Staates, der Kirche, als einem leitenden Princip loszusagen, Alles in Anspruch zu nehmen, zu bezweifeln, selbstständig zu untersuchen, wird nun äußerlich realisirt. Die von Statuten und Symbolen freien Denker (nicht im praktischen, sondern im idealen Handeln) vereinigen sich zu einem Zwecke, den nur sie frei wählen und befördern können, und in deren Sphäre niemand eindringen kann, als wer sich selbst von allen äußeren Fesseln des Denkens frei gemacht hat. Eine solche Vereinigung freier Denker, die Wahrheit bloß in sich aufzusuchen, heißt ein gelehrtes Publicum. Inwiefern diese Gesellschaft alle äußere Gesetzgebung ihrer Natur nach verschmäht, und sich nicht aufdringen lassen kann; inwiefern jeder sich selbst und seine Vernunft repräsentiren und bewähren muß, heißt dieses Publikum die Republik der Gelehrten, welche aber kein status in statu ist, indem sie nicht in der wirklichen, sondern in der idealen Welt liegt, als solche keine äußeren, der ZwangsGesetze bedürfenden, Rechte hat, folglich erhaben über alles Bürgerthum dasselbe gar nicht berührt.

Absolute Selbstständigkeit, absolute Gleichheit, absoluter Protestantismus gegen alles, was die Freiheit der Untersuchung binden, leiten, oder aufdringen will, was nicht frei geprüft und mit innerer Nothwendigkeit angenommen worden, ist der wesentliche Charakter dieser Republik. Soll wissenschaftliche, ausgemachte, aus der Vernunft unmittelbar hergeleitete und öffentlich dargestellte Wahrheit möglich seyn, so darf mithin keine weltliche noch geistliche Macht die Mittheilung gelehrter Gedanken auf dem Gebiete der Gelehrten, innerhalb des gelehrten Publicums hindern noch beschränken, so darf die Selbstständigkeit der Vernunft nicht durch Statute verletzt, so kann es nicht geduldet werden, daß ein gelehrtes Mitglied sich durch irgend etwas anderes, als hellere Vernunft erhebe, wodurch aber alle Uebrigen zu ihm empor gehoben werden. Es giebt auf diesem Gebiete keinen Monarchen, als die Vernunft selbst, die von allen repräsentirt wird, und ein gelehrter Dictator stößt sich selbst aus dieser Republik, indem er dieselbe für sich vernichtet.

Was Staaten und Kirchen auf ihrem Gebiete für dieses Gebiet verfügt haben, bindet den Denker auf seinem Gebiete, als Mitglied des gelehrten Publicums, nicht, obgleich sein Handeln als bürgerlichen und kirchlichen Menschen unter den äußeren Gesetzen des Staates und der Kirche stehet. Wollte der Gelehrte die ideale Thätigkeit des Untersuchens und sein Gebiet verlas-

sen, wollte er in dem Gebiete des Staats oder der Kirche werkthätig seine Ideen realisiren, dann träte er aus seiner Sphäre heraus, handelte nicht mehr als Mitglied des gelehrten Publicums, wo er es nur mit Ideen zu thun hat, sondern als ein unbesonnener Mensch, der den Strafen der öffentlichen Gesetze mit Recht unterworfen wird. Es würde hier aber nicht der Gelehrte, sondern der Bürger bestraft, der den Staats- oder KirchenBeamten spielen wollte, wozu er doch von der Gemeine nicht bestellt war. Der Gelehrte schwebt also, wie die Götter, in einer höheren Region, ohne den Boden des Bürgerthums und Kirchenthums thätig zu berühren. Er schwebt über beiden in ideeller Thätigkeit. Läßt er sich aus seiner Region herab, so befindet er sich auf fremdem Boden, der unter gesellschaftlichen Gesetzen steht, wo er nichts in der Wirklichkeit zu meistern und anzuordnen, sondern nur zu thun oder zu lassen hat.

Eben so wenig aber kann und darf der Staat und die Kirche mit statutarischer HerrscherGewalt in das freie Gebiet der Gelehrten eindringen. Denn in dem letzteren giebt es gar nichts zu befehlen. Jene haben ihre Gewalt nur in ihrem Gebiete und für dasselbe, und dieses ihr Gebiet umfaßt keineswegs die ganze Unendlichkeit. Der Staat verläßt daher sein Gebiet des äußeren Mein und Dein, wenn er Ideen wie Sachen in Beschlag nehmen, Maße und Modell zu Ideen, die sich

sehen lassen dürfen, bestimmen will. Will er das innere freie Forschen nach Wahrheit, welches nur durch WechselThätigkeit der Gelehrten unter sich, durch allseitige Mittheilung und Prüfung ihres Denkens möglich ist, äußeren mit Zwang verbundenen Gesetzen unterwerfen, so dehnt er seine Gesetze auf etwas ganz Heterogenes aus, und legt die Elle an, um damit die Schwere zu messen. Statutarische BürgerGesetze würden das gelehrte Publicum nicht bloß beschränken, sondern es vernichten, indem dasselbe nur durch absolute Selbstständigkeit besteht. — Mischt sich ja ein StaatsBeamter oder eine kirchliche Person in die Verhandlungen der Gelehrten, so muß er ohne Diadem und Infuln, wie in den Kahn des Charon, so auf dem Gebiete der Gelehrten sich niederlassen; sonst würde er die Gleichheit vernichten, nach welcher nur bewiesene Vernunft und nichts weiter geachtet wird. So weit seine Gründe reichen, worüber die ganze übrige gelehrte Gemeine urtheilt, so weit reicht seine Macht. Denn hier muß jeder sein Gebiet sich machen, und der Umfang seiner ausgebildeten Vernunft bestimmt die Gränze seiner Eroberungen. Der Staat und die Kirche treten also, wenn sie auf dem gelehrten Gebiete anlangen, wo sie nur als Gelehrte ankommen oder ewig entfernt bleiben, sie treten in Reihe und Glied mit den übrigen Gliedern und es heißt: Adam ist worden wie unser einer! Ganz auf diesem Fuße der Gleichheit behandelte Luther Heinrich den achten von England.

Ja, vielleicht that er noch ein Uebriges, um zu verhindern, daß die bürgerliche Auctorität des Königs nicht als ein EntscheidungsGrund im gelehrten Publicum angesehen werde. Heinrich erreichte durch seine Vertheidigung der sieben Sacramente seinen PrivatZweck, den diplomatischen KirchenTitel eines „GlaubensBeschützers;" aber Luther verhielt sich als würdiges freies Mitglied der gelehrten Republik, und gab einen merkwürdigen Beweis des Protestantischen Denkens, und daß caesar non supra grammaticos sey.

So reicht also die bürgerliche Gewalt von des VernunftRechts wegen nicht bis auf das gelehrte Gebiet. Das ideale Thun und Denken der Gelehrten, inwiefern es das ist und bleibt, ist gar kein Gegenstand, der sich zur Subsumtion unter BürgerGesetze qualificire. Die Freiheit des gelehrten Wesens und die uneingeschränkte Mittheilung ihrer Gedanken ist so wenig einer durch ZwangsGesetze oder Statute zu bewirkenden Einschränkung fähig, daß alles gelehrte Wesen vielmehr dadurch vernichtet wird.

Um nur Ein Beispiel hierüber beizubringen. — Wenn bürgerliche gemeine Wesen durch den Frieden aufblühen, so ist hingegen im gelehrten gemeinen Wesen Krieg und Streit, so lange er nur mit Würde geführt wird, ein Zeichen des erwachten Geistes. Die Gelehrten, eben weil sie Alles in Anspruch nehmen, und unmittelbar von der

Quelle der Vernunft ausgehen; haben gar nicht nöthig, über irgend einen Satz, außer — in Absicht der Form ihres Disputs — über die der Logik, einig zu seyn. Worüber sie aber schlechthin einig seyn müssen, ist die Freiheit des Geistes, oder die Autonomie der Vernunft überhaupt. Einhälligkeit im Denken ist der Ziel-, nicht der Anfangs-Punkt. Nichts ist daher verdächtiger, als das Unisono des gelehrten Publicums, welches angestimmt wird, wenn ein ungewöhnlich erhabener Geist die Harmonie seines Innern aufdeckt. Die Einhälligkeit ist dann nur eine Folge des gewaltigen Druckes mächtiger Geister, der die Articulation gemeiner Geister lähmt. Allein der ewige Friede solcher Perioden ist nur von kurzer Zeit. Wenn das Lied, das ein großer Geist anstimmte, eine Weile unaufhörlich vorgespielt worden ist, dann bekömmt allmälig ein und der andere die Lust, seine Variationen darüber zu machen. Nun fangen die Sprachen an sich zu verwirren. Aber eben nun läßt jener Druck des Geistes nach, der gedrückte Geist fängt wieder an freithätig zu werden, und nur der Friede, der kämpfend von den Helden errungen wird, ist bleibend. — Aber dieser innere Krieg in dem gelehrten gemeinen Wesen berechtiget den Staat nicht, sich zum Vermittler aufzuwerfen. So lange nur der Streit ein gelehrter ist, folglich im gelehrten Publicum geführt, und kein Blut vergossen wird, hat der Staat nichts zu fürchten, aber allemal zu gewinnen. Nie wird auch der Streit aufs reine gebracht und wahrer innerer Friede vermittelt,

wenn aus einer ganz andern, als der gelehrten Welt Ruhe geboten wird.

Wenn der Gelehrte den Gang seines Forschens beschreibt und die Resultate desselben öffentlich aufstellt, so wendet er sich an seines Gleichen, an das gelehrte Publicum, welches im Stande ist, ihn zu verstehen, frei vom WahnGlauben ihn zu prüfen, aus Gründen ihm beizustimmen oder ihn zu widerlegen. Keineswegs legt er seine Ideen dem gemeinen Publicum vor, das weder Lust noch Fähigkeit hat, in seine Ideen einzugehen. Ja, der Gelehrte muß ergrimmen, und Staaten sollten hier ihr Ansehen geltend machen, wenn gelehrte Untersuchungen oder Streitigkeiten in politischen Zeitungen dem ungelehrten Publicum zur Notiz mitgetheilt werden. Die Frage z. B.: ob man die Kategorieen auf übersinnliche Dinge anwenden könne, ist doch warlich nichts Politisches.

Da nun Censur verhüten soll, daß nicht Schriften unter das gemeine Publicum kommen, die seinen bürgerlichen Gehorsam, oder seinen religiösen Glauben wankend machen können, so siehet man

1) ein, daß Censur wissenschaftlicher Werke ganz und gar überflüssig ist. Das ungelehrte Publicum bescheidet sich von selbst, daß es von den gelehrten Ver-

handlungen, z. B. in der Philosophie, nichts verstehe. Es hat Recht auf seinem Standpunkte zu behaupten: Gelehrte sind Verkehrte. Ganz überflüssig ist es daher, verhindern oder verbieten zu wollen, daß solche Schriften vom gemeinen Manne gelesen werden. Es unterbleibt ohne Verbot, und nur das Verbot macht neugierig. Will man es physisch unmöglich machen, daß wissenschaftliche Werke auch nicht durch Zufall einem Ungelehrten in die Hand fallen, so befehle man, alle wissenschaftlichen Werke mit lateinischen Lettern alle anderen hingegen mit teutschen Lettern zu drucken. Wie oft erfuhr ich die Neugierde manches Ungelehrten, der zu wissen verlangte, was das wohl für Bücher auf meinem SchreibTische seyn möchten? Mancher schlug manches auf, und legte es mit den Worten wieder hin: es ist lateinisch!

2) Die Censur wissenschaftlicher Werke ist unmöglich, wenn wissenschaftlicher Geist, wissenschaftliches Forschen und Fortschreiten bestehen soll, wie es doch soll. Denn die Censur ist gar nicht erfunden, um die Literatur niederzuschlagen, sondern um den schädlichen Einfluß derselben aufs Volk, d. i. aufs ungelehrte Publicum, nach Möglichkeit zu hemmen. Wissenschaftliche Werke jeder Art haben es aber gar nicht mit dem Volke zu thun, wie so eben erinnert worden. — Also um des Volks willen kann die Censur wissenschaftlicher Werke nicht eingeführt seyn. Aber eben so wenig um des gelehrten Publicum willen. Denn

Censur und freies wissenschaftliches Forschen heben einander wechselseitig auf. Gelehrte Gedanken bedürfen der uneingeschränktesten Mittheilung um ihre allgemeine Gültigkeit aufs reine zu bringen, um das gefundene Gold dann für Staat und Kirche, für Mit- und Nach-Welt zum Gebrauch niederzulegen. Um der Kritik willen müssen wissenschaftliche Producte ungehindert sich sehen lassen dürfen, so wie sie aus der Seele ihrer Verfasser hervorgehen. Die Kritik spricht dann ihr Gut oder Schlecht darüber, und vom Gefährlichen, Schädlichen ist nie die Rede, weil dergleichen Schriften nur für die Speculation nicht für die Praxis ihr Daseyn erhalten.

Wenn es Thorheit ist, dem Volke Schriften erst zu verbieten, die schon ihrer Natur nach für alles Volk apokalyptisch sind; so könnten Censur und BücherVerbote nur verhindern, daß gelehrte Werke nicht allen Gelehrten bekannt würden. Aber eben auf dem gelehrten Gebiete, wenn Anbau der Wissenschaften, Kritik, und allseitige Untersuchungen möglich werden sollen, muß uneingeschränkte Mittheilung herrschen. Censur in dieser Rücksicht wäre abermals Vernichtung der Wissenschaften.

Nie können die Gelehrten sich es aufbinden lassen, daß der Staat z. B. im AlleinBesitz des einzig wahren NaturRechts sey, oder die Kirche AlleinBesitzerin der wahren Philosophie der Religion. Und wenn sie es wä-

ren, so wäre doch ihre Methode zu überzeugen nicht geeignet, Gelehrte zu überzeugen, und der Gelehrte müsste ihnen zurufen: nolite turbare circulos meos!

Wenn Staat und Kirche gegen die Gelehrten als solche verfügen, wenn sie selbst Gelehrten gelehrte Werke zu lesen verbieten, so wagen sie sich nicht nur auf ein Feld, wo sie keine liegenden Gründe zu beschützen haben, sondern sie erklären durch einen solchen Act die Gelehrten ihres Landes schlechthin für Unmündige, denen sie ein in ihren Augen gefährlich scheinendes Werk, wie Kindern ein ScheerMesser, nicht in die Hände geben zu dürfen glauben. Gefährlich oder nicht gefährlich, das sind gar nicht die Prädicate, nach denen man bei solchen über die gemeine Erfahrung und gegenwärtige Anwendbarkeit hinausliegenden Untersuchungen zu fragen hat, sondern ob sie wahr oder falsch sind. Das letztere aber ist nicht auszumachen, wenn nicht das übrige gelehrte Publicum sich auf ein Werk einlassen kann. Soll es sich einlassen, sey es auch nur, um es zu widerlegen, so muß es lesen dürfen. Es wäre daher ein gewaltiger, der Ehre der Gelehrten wirklich nachtheiliger Misgriff der Regierungen, wenn sie z. B. ihren UniversitätsGelehrten, die doch zum Anbau der Wissenschaften angestellt sind, verbieten wollten, gewisse gelehrte Werke zu lesen; daß gemeiniglich die Verbote erscheinen, wenn ein solches Werk anfängt vergessen zu werden, thut nichts zur Sache. Denn hier kommt es auf öffentliche

Maximen an. — Das können die Regierungen verbieten, daß neue Lehren nicht als LandesRecht oder symbolische KirchenLehre dargestellt werden. Allein ein Verbot, daß Gelehrte keine gelehrte Werke lesen, beurtheilen sollen, erklärt die Gelehrten geradezu für Unmündige am Geiste, die nicht wissen, was ihnen frommt. Wer soll denn widerlegen, wenn es die Gelehrten nicht sind? Wie, wenn ein UniversitätsGelehrter für die NachWelt eine Geschichte der Philosopheme unserer Zeit bearbeitete, soll er dieses und jenes nicht in das Archiv der Zeit niederlegen? ꝛc.

Es ist daher auch nicht Eine Bedingung denkbar, unter welcher Censur wissenschaftlicher Werke, und BücherVerbote auf gelehrtem Gebiete sich nur entschuldigen ließen. Diese Censur ist daher ohne Bedingung, absolut verwerflich.

3) Daß die Censur wissenschaftlicher Werke für einzelne Individuen, deren Speculationen vom Wege der Wahrheit abglitten, und denen nur durch Publicität ihrer Werke und öffentliche Kritik geholfen werden kann; daß sie auch für künftige Gelehrte, die in denselben Irrthum fallen können, seelenverderbend sey; daß eine wissenschaftliche Censur die fortschreitende Ausbildung der Staaten, der Kirchen, des MenschenGeschlechts überhaupt aufhebe: — fällt zu stark in die Augen, als daß es einer Ausführung bedürfte.

Ich erwarte nicht, daß es unter unseren Zeitgenossen noch solche Undenker gebe, die Lust hätten zu behaupten: was du da eben sagst, ist eben eine von den gefährlichen Lehren, die eure neue und neueste Philosophie ausgeheckt hat. Zeige uns in der alten oder neuen Geschichte ein Land, eine Regierung, wo man deine Distinctionen anerkannte, und sie probehältig befand! — Wenn diese Lehre wirklich neu wäre, so wäre es wohl sehr folgewidrig, in alter oder neuer Geschichte die Realisirung dieser Distinctionen zu erwarten. Sobald aber aus alter Geschichte dargethan werden kann, daß es wirklich Länder gab, wo man zwischen gelehrten Ideen und Fragen, und zwischen bürgerlichen Handlungen distinguirte, so verliert mit einemmale diese Lehre die Ehre der Neuheit.

Ich führe den Beweis aus den Urkunden des Neuen Testaments. In der ApostelGeschichte XVIII, 12 — 16 heißt es: „da aber Gallion Landvogt war in Achaja, empörten sich die „Juden einmüthiglich wider Paulum, und „führten ihn vor den Richterstuhl. Und „sprachen: Dieser überredet die Leute, Gott „zu dienen, dem Gesetz zuwider. Da aber „Paulus wollte den Mund aufthun, sprach „Gallion zu den Juden; wenn es ein Frevel oder Schalkheit wäre, lieben Juden, so hörete ich euch billig; Weil es

„aber eine Frage ist von der Lehre, und „von den Worten, und von dem Gesetze „unter euch, so — sehet ihr selber zu; Ich „gedenke darüber nicht Richter zu seyn. „Und trieb sie von dem Richterstuhl. *)

*) Wir lassen oben die Lutherische Uebersetzung stehen zum Beweis, daß der Verf. nichts in die Stelle hineinzutragen bedurfte, um sie seiner Absicht entsprechend zu machen. Um aber zugleich zu zeigen, daß der Fall, so wie er im Original erzählt ist, noch weit mehr zum Beleg der obenstehenden Behauptung sich eigne, fügen wir eine das Original bestimmter darstellende Uebersetzung bei:

„Während dieser Zeit" (nämlich der anderthalb Jahre, die Paulus in Korinth zubrachte, v. 11 und 18) „da Gallio „Proconsul von Achaja war, stand die gesammte (Korinthische) „Judenschaft wider Paulus auf, und führte ihn vor „den Proconsul an einem öffentlichen Gerichtstag. Ihre Kla„ge war: er berede die Leute zu einem Gottesdienst, der „gegen das Gesetz sey. Als Paulus schon anfangen wollte sich „zu verantworten, nahm Gallio das Wort und sagte: „Lie„ben Juden beträfe eure Klage ein begangnes Unrecht oder „Verbrechen, so müsste ich mich von Rechtswegen eurer „annehmen; da sie aber einen gelehrten Streit über Lehr„Meinung und Namen und euer Gesetz betrifft, so — ma„chet das unter euch selbst aus; ich will darüber nicht Rich„ter seyn." Und so wies er sie von sich."

Es wird uns erlaubt seyn zu bemerken, daß von dem hier erzählten Vorfall noch eine andre, als die von den Auslegern gewöhnlich als die einzige angenommne, Ansicht möglich ist, nach welcher die Maxime, die in Gallio's Antwort ausgedrückt ist, noch eine größere Allgemeinheit erhalten würde. Gewöhnlich wird die Erzählung ohne weiters so verstanden: Die Juden hätten vor dem Proconsul

Hier ist ganz die Distinction, wie sie oben aufgestellt wurde. Unsere Lehre ist demnach alt, sehr alt, und schon

geklagt, „Paulus stelle Lehrsätze und Behauptungen auf, die dem Jüdischen Gesetz (d. h. ihren ReligionsBüchern überhaupt) widersprechen.“ Dies ist nicht so ganz ausgemacht, als gemeiniglich angenommen wird; in den Worten des Erzälers liegt es wenigstens nicht nothwendig. Er sagt bloß: die Juden hätten geklagt, „Paulus berede die Leute zu einem Gottesdienst, der παρα τον νομον sey.“ Sein Ausdruck ist also unbestimmt, er kann zwar wohl das Jüdische Gesetz — entweder bloß das CeremonialGesetz oder (welches hier, um der verschiedenen KlagPunkte willen, die man aus der Antwort des Proconsuls v 15 erfährt, wahrscheinlicher wäre,) die ganze Sammlung ihrer heiligen Bücher — aber er kann doch eben sowohl auch ein Römisches Gesetz — entweder im allgemeinen die LandesVerfassung oder ein besondres Gesetz, etwa der Policei, — bezeichnen. Der Ausdruck des Erzälers stände insofern nicht entgegen, die Klage der Juden vielmehr so zu verstehen (wie es innere Gründe nothwendig zu fodern scheinen): „Paulus richte einen Gottesdienst ein, der dem RömischenGesetz zuwider sey.“ Nun ist freilich nicht zu läugnen: fürs erste, daß gerade dieser Erzähler den Ausdruck παρα τον νομον, bei dem er vermuthlich an den νομος κατ εξοχην dachte, schwerlich so schlechthin würde gesetzt haben, um eine Anklage auf ein Römisches Gesetz anzudeuten; und fürs zweite, daß er selbst den Proconsul in seinem Bescheid zu den Juden sagen läßt: eure Anklage betrifft νομον τον καθ υμων. Allein was das erste betrifft, so ist es wenigstens nicht nothwendig, daß der Erzäler τον νομον von keinem andern als dem Jüdischen νομον κατ εξοχην habe verstehen können, und es bleibt also die Möglichkeit seinen Ausdruck allgemeiner zu verste-

vor achtzehnhundert Jahren praktisch gewesen, obgleich jene Periode nicht das philosophische Jahrhundert heißt.

hen: der zweite Punkt aber kann um so weniger Bedenklichkeit machen, da man ganz klar sieht, daß der Erzäler nicht nur die Anklage der Juden bloß summarisch anführe, sondern auch den ihnen ertheilten Bescheid selbst nicht ganz ausführlich referirt habe. Wenn also nur eine Ansicht möglich ist, nach welcher die von dem Erzäler aufgezeichnete Antwort Gallio's doch auch passt, wenn gleich die Anklage von einem Römischen Gesetz gesprochen hätte, so wäre die Erzälung vollkommen mit sich selbst vereinigt. Sonach wären die wichtigsten äußeren Gründe, die für die gewöhnliche Ansicht der Erzälung sprechen, doch nicht von der Bedeutung, daß sie jene andre Ansicht des erzählten Vorfalls als unmöglich, und mit den Worten des Erzälers schlechthin unvereinbar ausschlössen. Da nun zugleich bedeutende innere Gründe für die 2te Ansicht sprechen, so dürfte sie doch vielleicht der erstern vorzuziehen seyn.

Diese innern Gründe für die 2te Ansicht sind folgende. Fürs erste ist es kaum wahrscheinlich, daß die Vorsteher der Korinthischen JudenGemeinde, die doch ohne Zweifel die Anstifter der Klage waren, so ganz unverständig gewesen seyn sollten, einen Römischen Proconsul mit der Beschwerde zu behälligen, daß Paulus eine Lehre predige, die in mehrern Punkten ihren heiligen Büchern widerspreche. Mussten sie sich nicht selbst sagen, daß ein solches Anbringen von dem Proconsul ohne weiters als unstatthaft und lächerlich müsse abgewiesen werden? Fürs andere sieht man auch nicht recht ein, wie sie mit einer solchen Anklage hätten hoffen können ihren Zweck zu erreichen, der doch höchst wahrscheinlich darauf gieng, den Apostel entweder ganz aus Korinth zu vertreiben, oder wenigstens ein gerichtliches Verbot des weitern Lehrens gegen ihn zu erlangen. Zu diesem Zweck hätte es ihnen, zumal vor einem Römischen Proconsul, nichts helfen können, zu sagen: Paulus Lehre sey wider ihre heiligen Bücher; wohl aber konnte es ihnen helfen, wenn sie sagten: sie sey wider ein positi-

Dieser Handlung der in ihren Schranken sich haltenden StaatsGerechtigkeit verdient ein an-

sches Gesetz. Das letztere also, und nicht das erstere erwartet man auch mit Grund als den eigentlichen Gegenstand ihrer Anklage. Dann war sie wenigstens nicht geradezu null und nichtig, und man begreift wenigstens, wie sie wirklich gerichtlich angebracht werden konnte; was man im erstern Fall kaum begreift. Allein die AnklagsPunkte, die von dem Erzäler in dem von Gallio ertheilten Bescheid v. 15 näher bezeichnet sind, betrafen in der That nicht nur Lehr-Meinungen überhaupt(περι λογου) sondern offenbar auch ganz specielle SectenStreitigkeiten (περι ονοματων) von Namen oder Personen; denn beides kann ονοματων bedeuten; also etwa: Paulus nenne mit Unrecht Jesum den Messias; oder es sey falsch, daß in der Person Jesu wirklich der Messias da gewesen sey v. 5; oder desgleichen etwas; und sogar ausdrücklich (περι νομου του καθ ὑμων) die heiligen Bücher der Juden. Sonach scheinen alle obigen Gründe durch dieses ausdrückliche Zeugniß des Erzälers selbst vernichtet. Allein, läßt sich denn nicht beides verbinden? Könnten nicht die Juden ungefähr eben die Wendung gebraucht haben, die man noch in neuern Zeiten von den unbedingten Vertheidigern des Herkommens unter Protestanten jeder kirchlichen Verbesserung entgegensetzen hörte: eine solche Aenderung sey gegen das StaatsGesetz, welches den Protestantismus nur in der ein für allemal festgesetzten Form anerkenne? Hätten die JudenVorsteher zu Korinth auf eine ähnliche Weise geglaubt, oder sich nur die Miene gegeben zu glauben, daß die Freiheit der Ausübung ihres Gottesdienstes, die ihnen in dem Römischen Staat verstattet war, nur für die streng nach dem CeremonialGesetz abgemessne Form desselben, so wie der Schutz ihrer Religion überhaupt nur für die ächte Lehre ihrer heiligen Bücher gelte: so hätte ihre Anklage ganz bündig, ungefähr so, zusammengehangen: „der Gottesdienst „den Paulus einrichte, und die Lehre, die er predige,

deres Beispiel der StaatsPolitik an die Seite gesetzt zu werden. Wir finden es ebenfalls in der ApostelGeschichte XIX, 23 — 40.

„könne nicht des Schutzes genießen, den der Römische Staat „dem Judenthum angedeihen lasse, denn sein Gottesdienst „und seine Lehre weiche von dem reinen Judenthum weit „ab.“ Nach dieser Ansicht wären dann die gelehrten StreitFragen, deren die Erzälung erwähnt, nothwendige BeweisPunkte für die HauptAnklage gewesen, die allerdings auf ein Politisches Gesetz sich gestützt hätte. Nun ist freilich wahr, daß die Juden auch das sich selbst leicht hätten sagen können, daß sie auch auf diesem Wege nichts ausrichten würden, indem sie wohl wissen mussten, daß der Schutz, den ihre ReligionsVerwandten in den Römischen Staaten genossen, weit mehr auf einer allgemeinen in der Gleichgültigkeit der Römischen Regierung gegen alle ReligionsSecten gegründeten Toleranz gegen alle, als auf den besondern den Juden ertheilten Privilegien beruhte, mithin auch dem Paulus und seinen Anhängern nicht weniger zu statten kam, als ihnen. Es bleibt also auch in dieser Ansicht des erzälten Vorfalls etwas Unbefriedigendes. Allein es lässt sich doch wenigstens eher begreifen, wie erbitterte Juden-Vorsteher sich einbilden konnten, dem Richter eine freiwillig anerkannte Beschränkung ihres Privilegiums aufzuschwatzen, und ihn so gegen Paulus zu verhetzen, als sich begreifen lässt, wie sie hätten hoffen können, daß ein Römischer Proconsul darum werde dem Paulus das Lehren verbieten oder ihn aus Korinth verweisen, weil seine Lehre mit den heiligen Büchern der Juden nicht übereinstimme.

Wäre nun diese 2te, hier entwickelte Ansicht von dem in der obigen Stelle erzälten Vorfall die richtigere, (wiewohl ich gern einräume, daß auch für diese Ansicht die Gründe nicht schlechthin entscheidend sind;) so läge in Gallio's Bescheid allerdings etwas mehr, als bloß (wie es nach der 1sten gewöhnlichen Ansicht wäre) das Abweisen eines verunglückten, vor die Behörde keineswegs gehörigen

Demetrius, ein SilberArbeiter zu Ephesus, welcher kleine silberne DianenTempel einzeln verfertigte, hetzte die Genossen seiner Zunft wider Paulum auf, und sprach: Lieben Männer, ihr wisset, welchen Gewinn wir von unserer Arbeit haben; allein dieser Paulus macht nicht blos zu Ephesus, sondern in ganz Asia das Volk abfällig, und giebt vor: die Götter von MenschenHänden gemacht, das seyen keine Götter. Es ist aber nicht bloß um unseren Ge-

sonach schon darum unstatthaften, null und nichtigen, in der That nur lächerlichen Anbringens welches aufzunehmen, jeder Richter sich billig schämen müßte; es läge in demselben der Ausspruch des weisen jede Regierung ehrenden Gesetzes:

„Daß der Staat Abweichungen in ReligionsMeinungen „und ReligionsGebräuchen nicht nur nicht als bürgerliche Ver„gehungen betrachte, sondern diese Angelegenheiten des „Menschen überhaupt nicht einem gerichtlichen Zwange un„terwerfe, und überall von denselben, als solchen, keine „Notiz nehme.

Die Herausgeber.

*) Kleine Häuschen von Silber, vielleicht sämtlich (oder doch zum Theil) nach dem großen DianenTempel zu Ephesus geformt, die als Behältniß dienten ein Bild der Diana (vermuthlich ein NachBild des wahren vom Himmel gefallnen Bildes derselben, in dessen Besitz sich die Ephesier glaubten; was auch der Kanzler v. 35 ausdrücklich zu rühmen nicht vergißt,) darin zu verwahren. Die Bilder mochten wohl selbst auch von Silber seyn, vielleicht aber auch aus anderm Stoff verfertiget werden; auf das Letztere würde der Umstand der Erzälung hinweisen, daß Demetrius auch andere Handwerker bei seiner Fabrik beschäftiget zu haben scheint. D. H.

winn, sondern auch —um den Tempel der gro-ßen Diana geschehen, ihre Majestät ist dahin, welcher doch ganz Asia, ja die ganze Welt hul-digt. — „Groß ist die Göttin Diana!" war nun das Losungswort des Aufruhrs. Im Tumult werden Pauli Gefährten ergriffen, und Paulus wird von seinen Freunden nur zurückgehalten, daß er nicht unter das Volk sich stürzet. V. 32: Der eine schrie nun dies, der andere etwas anderes; die Gemeine war irre, und der größte Theil wusste nicht, warum sie zusammen gekommen waren. V. 35: Da aber der Kanzler das Volk gestillet hatte, sprach er: Ihr Männer von Epheso. Wer weiß nicht, daß die Stadt Ephesus eine Pflegerin der großen Göttin Diana sey, und ihres vom Himmel herab gekommnen Bildes? Da nun das unwider-sprechlich ist; so sollet ihr ja stille seyn und nichts unbedächtiges thun. Ihr habt diese Menschen hergebracht, die doch weder Kirchenräuber noch Lästerer eurer Göttin sind. Hat aber Demetrius oder die übri-gen eine Schuldforderung oder des etwas gegen sie, so verklagt sie;

Diese Worte bedürfen keines Commentars. —

Auf dem gelehrten Gebiete für Gelehrte muß man daher Alles sagen, Alles untersuchen und kritisiren dür-

sen, um die Wahrheit auszumitteln, so gefährlich auch es den NichtGelehrten dünken mag, die wenigstens praktischer Weise keine Notiz davon nehmen.

Aber wie? wenn Einer offenbaren Atheismus lehrte? — Wenn einer eine Theorie, mithin Speculation hätte, die wirklich auf theoretischen Atheismus führte, und er spräche dieses letzte Resultat beherzt aus, der Mann verdiente, nach meiner unmaßgeblichen Meinung um seiner Offenheit und Ehrlichkeit willen Dank, denn hielt er dieses Resultat geheim, so würden Tausende, die keinen Verdacht gegen diese Theorie hätten, dasselbe Resultat ziehen, und nun könnte vielleicht dieselbe Theorie eine Zeitlang gefährlich seyn. Aber ist es nur wirklich eine Theorie, so hätte sie sich zu irgend einer Zeit einmal aus dem menschlichen Geiste entwickelt. Der Theoretiker spreche sie daher mit aller ihm möglichen Stärke und beherzt aus. Die Kritik wird ihm schon den Punkt nachweisen, wo der Irrthum klein anhebt und vielarmig sich endigt. Ueberdies kommt Glaube an Gott weder durch Speculation in den Menschen hinein, sonst gäbe es der Gläubigen sehr wenige, noch wird der Glaube durch die Speculation ausgetrieben. Eine Theorie aber, die den Glauben an Gott wegdemonstrirt, ist ohne weiteres falsch. Denn sie leistet nicht, was sie will und soll. Sie will das ganze menschliche Bewusstseyn erklären, wovon der Glaube an Gott das edelste Datum ist. Leistet sie das nicht, so

erklärt sie auch nicht das ganze Bewusstseyn. Die Theorie legt vielmehr den Glauben als wirklich vorhanden zum Grunde, und forscht in den Tiefen des menschlichen Geistes nach dem Orte, wo? und wie derselbe entstehe? Noch hat, so viel ich weiß, kein Philosoph gezeigt, daß der consequente Eudämonismus zum — praktischen Atheismus nothwendig führe, welches zu zeigen nicht schwer seyn dürfte *). Und doch ist diese Theorie, welche zuletzt auf dieses Resultat führt, und dasselbe bisher nur nicht deutlich ausgesprochen hat, die Theorie beinahe aller LeseBücher. — Allein gesetzt, eine Theorie sei wirklich atheistisch, so kann sie doch nur wieder von Theoretikern verstanden, und von diesen widerlegt werden; es ist daher kein Grund dawider, alle aber dafür, daß sie im gelehrten Publicum erscheine, gelesen und geprüft werde. Eine solche Theorie führt den forschenden Geist über einen Irrthum hinweg, der, wenn nur das gelehrte Publicum ihn abzuthun nicht verhindert wird, auf immer aus der Wissenschaft verschwindet, und das Leben der Schatten in der Geschichte zu leben anhebt.

Eben so wenig kann den Gelehrten, z. B. den Philosophen, rechtlich verwehrt werden, über Staaten zu

*) Die Herausgeber sind gleichfalls der leztern Meinung; und der Eine davon glaubt im zweiten Theile seiner Apellation gegen die Anklage des Atheismus, einige Data zu einem solchen Beweise angegeben zu haben.

D. H.

schreiben und bekannt zu machen, was sie mit Gründen vor der wissenschaftlichen Vernunft verantworten können. Denn der Zweck eines Gelehrten ist immer nur Wahrheit, Berichtigung der Begriffe, und mit je mehrerem Enthusiasmus er seine Wissenschaft liebt, desto abgeneigter und selbst ungeschickter ist er, seine Ideen zu realisiren. Er stellt sie nur hin, damit davon Gebrauch mache, wer das Recht und die Gewalt hat. — Auch in seinen staatsrechtlichen Untersuchungen wendet er sich an seine Mitbürger der gelehrten Republik, zu welchen er frei sprechen dürfen muß, wenn die allgemeine Vernunft über einen Gegenstand abgehört werden soll. Dergleichen Schriften, und wenn sie auch mit allen Statuten haderten, sind keine unruhigen, weder in ihrer Bestimmung, noch in Ansehung des Publicums an welches sich dieselben richten.

Der Gelehrte mag demnach vor den Augen seiner gelehrten Mitbürger Platonische Republiken bauen, einreissen, und wieder aufbauen; er mag in den in der Erfahrung sich findenden Staaten Mängel in der Gesetzgebung oder GesetzVerwaltung aufdecken, er thut es auf seinem Gebiete. Selbst wenn er sich an StaatsBeamte wendet, um ihr Auge auf Gebrechen zu fixiren so thut er es nicht als Unterhan noch als bestallter Advocat der Gemeine, sondern als Gelehrter, der sich an den Gelehrten im StaatsBeamten richtet. Und so besteht die Freiheit des gelehrten Publicums nicht bloß

mit der Ruhe der Staaten, sondern ist zugleich die oberste Bedingung, daß Entwürfe der wissenschaftlichen Vernunft durch gelehrte Staatsleute aus der idealen Republik der Gelehrten in die Staaten auf Erden gesetzmäßig eingeführt werden, und folglich der Staat im ununterbrochenen Fortschritt zum Besseren begriffen seyn könne.

Ja — daß ich auch dies im Vorbeigehen berühre, unerachtet es nicht eigentlich zu meinem Zwecke, lediglich von den Rechten des bloßen Gelehrten als eines solchen zu reden, mit gehört — diese Freiheit der Feder und der Presse kommt dem Gelehrten nicht bloß als solchem, sondern auch als StaatsBürger und jedem auch ungelehrten StaatsBürger zu, und ist selbst eine nothwendige bürgerliche Freiheit. Der Unterthan kann weder von den Grundsätzen ausgehen, daß das Oberhaupt ihm Unrecht thun wolle, noch — daß dasselbe über jeden Irrthum erhaben, jeder Sache kundig und allwissend sey. Da jedes menschliche Wesen nun seine unverlierbaren Rechte hat, die es, ohne seine Persönlichkeit und Selbstständigkeit aufzugeben, nicht entäußern darf: so muß dem Unterthan, als solchem, die Befugniß zukommen, das Unrecht, das er leidet, und den Grund seines Unrechtleidens in der StaatsVerfassung öffentlich anzuzeigen und nachzuweisen. Und so ist und bleibt die bürgerliche Freiheit des Schreibens und der Presse das Palladium der VolksRechte; so wie die

Freiheit der Gelehrten, Alles einer wissenschaftlichen Kritik zu unterwerfen, und ihren Fund der Wahrheit öffentlich mitzutheilen, die unerlässliche Bedingung des Fortschritts der Staaten, der Wissenschaften und des menschlichen Geschlechts ist.

Es ist aber nicht sowohl der Staat, inwieferne derselbe ein Rechts- sondern vielmehr, inwiefern er ein TugendBündniß errichtet hat, d. i. inwiefern er Kirche ist, der am wenigsten mit den Gelehrten in Berührung kommen mag, gleich einem, der am ganzen Leibe wund ist. Die Kirche will nämlich nicht bloß ihre Volkslehrer, sondern auch die Gelehrten, die über jede gegebene, so auch über die KirchenSphäre hinausgehen, gern durch Symbole binden. Wie wenig bindende Kraft aber symbolische Bücher für den Gelehrten, als solchen, (nicht in der Qualität des Volkslehrers) haben, wird sich aus folgender Ansicht derselben ergeben, welche ich hier um meiner eigenen Belehrung willen um so lieber mittheile, da sie von der Ansicht Anderer abweicht. *)

Symbol heißt das öffentliche allgemeine — der Kirche überhaupt, oder einem Theile derselben gemeine — Bekenntniß des Glaubens. Ein Symbol ist da-

*) Wir begleiten, um dem würdigen Verfasser diese Befürchtung zu benehmen, seine Darstellung mit Stellen, aus zwei Büchern, die beinahe wörtlich dasselbe sagen.

D. H.

her dasjenige, worüber die KirchenGlieder unter einander einig ſind. *) Dieſes Symbol hat daher für den VolksLehrer allerdings bindende Kraft. **) Es iſt nämlich der allgemeine Standpunkt, von wo an er ausgehen, ſeine Gemeine belehren, und ſie weiter führen ſoll. Das Symbol iſt demnach keineswegs der Mittelpunkt eines Cirkels, um welchen der Lehrer ſeine Gemeine im Kreiſe herumführen ſoll, ſondern der gegebene Punkt einer geraden Linie, die ins Unendliche verlängert werden kann. ***)

*) Siehe Fichte's Sittenlehre: S. 314. „Eine WechſelWirkung Aller mit Allen zu Hervorbringung gemeinſchaftlicher praktiſcher Ueberzeugungen iſt nur möglich, in wiefern Alle von gemeinſchaftlichen Principien ausgehen. — Eine ſolche WechſelWirkung heißt eine Kirche, ein ethiſches GemeinWeſen; und das, worüber Alle einig ſind, heißt ihr Symbol.“ Daſelbſt leſe man nach S. 322 — 325.

**) Ebendaſelbſt S. 330 von den Pflichten der moraliſchen Volkslehrer, beſonders S. 472. „Der Volkslehrer muß davon ausgehen, worüber Alle einig ſind, vom Symbole.“

***) Ebendaſelbſt S. 325. „Ich ſoll vom Symbole ausgehen, als von etwas Vorausgeſeztem, keineswegs ich ſoll darauf hingehen, als auf etwas zu Begründendes.“ S. 326. „Das Symbol wird nicht gelehrt — dies iſt der Geiſt des Pfaffenthums, — ſondern von ihm aus wird gelehrt.“ S. 327. „Der Proteſtant geht von Symbole aus ins Unendliche fort; der Papiſt (Papiſt iſt geſagt, keineswegs Katholik)“ geht zu ihm hin als zu ſeinem letzten Ziele.

Ein solches Symbol soll die KirchenGemeinschaft haben, um ihrer selbst, um der Lehrer, vorzüglich um des Staates willen, als bürgerlich gemeinen Wesens unter RechtsGesetzen. Wenn nämlich in einem schon gegründeten Staate entweder die ganze BürgerGemeine oder ein Theil derselben um ihrer moralischen Angelegenheiten willen zur gemeinschaftlichen öffentlichen Beförderung derselben eine ethische Gemeinschaft errichtet; wenn sie zur äußeren Begründung dieser Gemeinschaft Lehr- und LebensStatute zum Grunde legt, die sie, nach ihrem Vorgeben, aus Urkunden einer geschehenen Offenbarung schöpft: so ist das StaatsOberhaupt nicht berechtigt, in dieser Angelegenheit sie zu stören, wohl aber als RechtsVerweser verbunden und berechtigt, von der Gemeine oder der Partei zu fodern, daß sie ihren Glauben, ihre äußeren Vereinigungs-Statute öffentlich zur Einsicht des StaatsOberhaupts darlege. Diese publica confessio fidei wäre der einstweilige Grundriß des Symbols. Der Staat, als RechtsVerweser, maßt sich nun gar kein gelehrtes Urtheil über den wahren Ursprung und Wahrheit weder der OffenbarungsUrkunden noch des daraus gezogenen GlaubensBekenntnisses an; denn darauf versteht er sich nicht; sondern er untersucht, ob ein solcher Glaube öffentlich gelten könne, ohne das Interesse des Staats zu stören, ob jene FundamentalArtikel der kirchlichen Gemeine mit den FundamentalGesetzen der bürgerlichen Gemeine sich vertragen. Dies Urtheil des Staates geht

also nicht auf die innere Wahrheit, sondern auf die äußere Verträglichkeit der Kirche mit dem Staate, und ist lediglich negativ. *) Findet der Staat, daß die äußere Gerechtigkeit mit dem Symbol bestehe, so giebt er dem Symbol äußere öffentliche Sanction, und verpflichtet mit Recht die Gemeine, dieses sanctionirte Symbol zu lassen, wie es ist, und selbst die öffentlichen Lehrer des Volkes werden dem Staate angeloben, nach diesem Symbol sich zu richten, ohne einseitige willkürliche Aenderungen in demselben zu machen. **)

Ohne Erinnern sieht ein Jeder ein, wie genau die Erfahrung an diese Foderungen der Vernunft sich an-

*) S. Den Beitrag zur Berichtig. d. Urth. d. P. über die Französische Revolution, im zweiten Heft S. 411. ff. besonders S. 412. „Ich gestehe dem Staate eine negative Aufsicht über das (religiöse) MeinungsSystem zu; aber ich sage, daß die positive seine Schwäche und seine Unklugheit verrathe. Der Staat mag bestimmen, was man nicht glauben dürfe, um des BürgerRechts fähig zu seyn; aber zu bestimmen, was man glauben müsse, um desselben fähig zu seyn, streitet gegen seinen Zweck; und ist ungereimt.

**) Ebendaselbst S. 413. „Ein sich reformirender Staat darf Lehren der Kirche, die bisher von dem BürgerRechte nicht ausschlossen, durchstreichen, weil sie seinen neuen Staats-Grundsätzen zuwider sind; er darf von allen, die das BürgerRecht begehren, die Versicherung, daß sie jenen Meinungen entsagt haben, und die feierliche Uebernehmung der neuen, jenen Lehren widerstreitenden Verbindlichkeiten fodern; er darf Alle, welche diese Versicherung nicht geben wollen, von seiner Gemeinschaft, und von dem Genusse aller BürgerRechte ausschließen."

schmiege, man darf nur an die Augsburgische Confession denken.

Was man nicht alles aus der Vernunft deduciren kann, denkt vielleicht Mancher! — Also statuirt deine Vernunft ein unveränderliches Symbol eine ewige Ober-Vormundschaft auf alle Zeiten hinaus? Ist denn nicht ein Contract, wie Kant spricht, der auf immer alle Aufklärung vom MenschenGeschlechte abzuhalten, folgende Zeitalter in einen Zustand zu setzen strebt, worinn es ihnen unmöglich wird, ihre Erkenntnisse zu erweitern, zu reinigen, ist ein solcher Contract nicht null und nichtig, ja ein Verbrechen wider die menschliche Natur?

Es wurde oben gesagt: das Symbol sey der Standpunkt, von welchem ausgegangen werde, das gemeinschaftliche Band, woran alles angeknüpft werde, also nicht das Ziel und die Krone, nach welcher gegangen wird. Stellen wir uns diesen Gang als in gerader Richtung sich fortbewegend vor, so rückt die Gemeine immer weiter, der gemeinschaftlichen Erkenntnisse und Wahrheiten werden immer mehr. Es könnte demnach sehr wohl seyn, wenn die Gemeine von A ausgieng und bis M fortrückte, daß sie nun von M, und nicht mehr von A ausgehen wolle, woran sie ohne Zweifel vernünftig thun würde. Es kann, ja es soll demnach eine Zeit kommen, wo die Gemeine vom Anfangspunkte des Symbols weit vorgerückt ist, wo das

Symbol ihr nicht mehr genügt, und wo das, worüber sonst alle einig waren, dasjenige geworden ist, worüber alle uneinig, oder wenigstens hinweg sind. Das Symbol ist dann verbraucht, hat wirklich seine Dienste gethan, es hat die Gemeine weiter geführt. Das Symbol ist unter solchen Umständen wirklich abgeschafft, wenn gleich diese Abschaffung noch nicht öffentlich declarirt ist. *)

Symbolische Bücher, deren ort- und zeitmäßiger Ursprung, deren die ZeitCultur einer bestimmten Periode darstellender Inhalt beweist, daß sie, wenn auch lange, doch nicht ewig leben sollen auf Erden, sind so wenig ein Contract, der künftige Generationen unterjochen und ihnen die Fesseln abgelebter Jahrhunderte anlegen soll, daß es vielmehr nur an der vorgerückten Generation selbst liegt, wenn sie ihr Symbol, das, worüber sie nun durch Hülfe des alten Symbols einig geworden ist, diesen ihren neuen Standpunkt, nicht ausspricht.

*) S. Ebend. S. 314. „Das Symbol muß, wenn die KirchenGemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden; denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter WechselWirkung der Geister sich vermehren. Die Symbole gewisser Kirchen scheinen, statt dessen, worüber Alle übereinstimmen, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber Alle streiten."

Das Recht, ja die Pflicht neue symbolische Bücher zu verfassen, ist nicht etwa ein Recht oder eine Pflicht, die nur einmal im Laufe der Zeiten da gewesen wäre, sondern unter gleichem Drange der Umstände sollen wir auf gleiche Weise, wie die Väter handeln.

Jedes gegenwärtige und zukünftige Symbol ist und kann nur seyn provisorisch, und muß sich im Fortschritt der Cultur verändern. Gesetzt nun, daß die Exegese unserer Zeit in den OffenbarungsUrkunden zum Theil etwas ganz anderes fände, als man im Jahr 1530 darinn fand; gesetzt, daß die im alten Symbol waltende Metaphysik vor der Kritik der Vernunft nicht mehr Stich hielte: so fodern Wahrheit, Aufrichtigkeit, und der pflichtmäßig nothwendige Fortschritt des Menschen-Geschlechts so wie der der Kirche obliegenden Beförderung der moralischen Cultur, daß man nicht bloß das alte Symbol moralisch interpretire, sondern daß man den gegenwärtigen innehabenden Standpunkt als neues Symbol ausspreche, von wo aus dann aufs neue ausgegangen wird.

Aber auch ein neues Symbol muß dem Staate zur Einsicht vorgelegt werden, ob dessen Inhalt oder Tendenz nicht etwa der zum Recht verbundenen Gemeine, welche schon oben der Träger der moralischen Gemeine genennt worden, entgegen sey. Der Staat, als Rechts-Verweser versteht sich billig nur aufs Recht, und ist

weder Exeget noch VernunftGelehrter. Seine Sentenz und Sanction betrifft daher keineswegs den inneren WahrheitsGehalt, ist nicht Kritik, sondern Censur, welche das äußere Verhältniß des Symbols zur Uebereinstimmung mit dem bürgerlich gemeinen Wesen bestimmt.

Nur indem die VolksLehrer nicht bloß einen symbolischen, mechanischen, sondern zugleich gelehrten Unterricht genießen; indem sie nicht bloß zu künftigen StaatsBeamten abgerichtet, sondern zugleich zu Gelehrten gebildet werden; indem sie also als VolksLehrer vom Symbol, als Gelehrte aber nur von ihrer Vernünftigkeit ausgehen; indem ihre Lehrer, die UniversitätsGelehrten, in ihren Forschungen und Verhandlungen der Wahrheit, wofür sie einstehen müssen, doch ohne Infallibilität von ihnen zu fodern, nur ihrer eigenen Vernunft folgen, durch öffentliche Mittheilung ihre Gedanken berichtigen, erweitern und Andere zu sich emporheben, schwingt sich Vernunft und Gelehrsamkeit, gleich Jovis Vogel, immer höher; durch die, zum Theil angezeigten, MittelGlieder führen sie ihr Zeitalter mit sich fort, und, ohne daß der freie Gang der Gelehrten den äußeren Frieden der Staaten störe, geht von ihnen aus der Impuls und die Richtung der Staaten zum allmälig Besseren hin. Aus allen Völkern und Sprachen geht hervor ein freies unabhängiges Gericht der Amphyktionen, und hält öffentlich Gericht über alle Nationen.

Sein Wesen ist Freiheit und Selbstständigkeit; sein Zweck: dieselbe Freiheit und Selbstständigkeit Allen zu garantiren.

Nur Censur, Verurtheilung der Vernunft durch Statute, vernichtet diese Amphyktionen und die VernunftOrdnung, nach welcher Licht und Recht frei gesucht, frei debattirt, frei aufgestellt, und frei angenommen werde.

Noch sollte die Frage erörtert werden: ob von der Freiheit auf dem gelehrten Gebiete Unheil für das gemeine Wesen zu besorgen sey? Allein die Verneinungs-Gründe sind in dem Vorhergehenden schon zerstreut, und jeder Leser wird sie von selbst zu finden wissen.

II.

Streit des Idealismus und Realismus in der Theologie.

Vor Erinnerung.

Im 15ten Jahrhundert beim WiederErwachen des menschlichen ForschungsGeistes ertheilten Pico von Mirandola und seines Gleichen bei jeder freien Untersuchung theologischer Gegenstände dem päpstlichen Stuhl in ehrfurchtsvollen Ausdrücken die jedesmalige Versicherung: daß ihr Forschen auf ihr Glauben keinen Einfluß habe, und daß ihre Untersuchungen bloß Specimina wären, welche dem Urtheil des päpstlichen Stuhls unterworfen blieben *). —

*) Man sehe das Leben des Mirandola von Meiners.

Welch ein schönes Palladium der Denk- und Preß-Freiheit! Der protestantische freie Sinn erkennt zwar kein solches höchstes Appellations-Gericht in Sachen wissenschaftlicher Untersuchungen über Theologie. Ja man ist wohl so ziemlich darinn einverstanden, daß es kein solches Tribunal geben könne. Und doch wäre die Vorsicht eines Mirandola auch in unsern Tagen nichts weniger als überflüssig. Es giebt nämlich gewisse vorgefasste theologische Meinungen, Urtheile und, wenn man sie in ihrer Verbindung denkt, Systeme, über welche zwar kein Papst wacht, welche aber doch durch den allgemeinen Curs, in welchen sie gekommen sind, fast ein kanonisches Ansehn erhalten haben. So scheinen aus dem Schoos der alten untrüglichen Mutter-Kirche wie aus der Büchse der Pandora mehrere neue untrügliche Kirchen hervorgegangen zu seyn, welche den von allen Vorurtheilen freien Forscher zwar nicht mit dem Bann, aber doch mit der Macht der öffentlichen Meinung bedrohen. Wer möchte hier nicht wünschen die Einwirkungen eines solchen bösen Dämons wie Mirandola unschädlich machen zu können? Allein wenn wir in unsern aufgeklärten Tagen sagen wollten: daß wir selbst nicht glaubten, was wir doch erweisen zu können vermeinen, und daß der allgemeine Kirchen- oder Partei-Glaube unsere einzige norma fidei sey; so würde man uns nicht bloß für ungläubige sondern auch für unaufrichtige Leute halten. Wie also, wenn wir den Spieß umkehrten, und statt daß einst die Streiter auf

den KampfPlatz traten, und für Systeme stritten, wir nun die streitenden Systeme zu aller Welt Spectacul auf den KampfPlatz stellten, und sich selbst mit aller Macht bestreiten und vertheidigen ließen? Wir wären dann vor allen Vorwürfen der Parteilichkeit gegen den orthodoxen Glauben der Majorität gesichert und die Zuschauer könnten gleich irgend einer alten KirchenVersammlung entscheiden, was für jetzt die wahre Religion sey, oder besser welches das siegende System sey, welchem sie glauben oder nicht glauben wollten. So sieht man z. B. bei Lucian den allmächtigen Jupiter gegen das Fatum ohnmächtig ankämpfen, und den Unsterblichen sich durch unhaltbare Behauptungen diesen Kampf wie von selbst bereiten.

Nach Jupiters Streit gegen das Fatum wurde nichts verändert weder in der Natur noch im Reiche der Geister. Eben so wenig wird durch den Streit des Idealismus und Realismus verändert werden. Wir dürfen daher dem Streit nur ganz unbefangen zuschauen; je unbefangener wir es thun, je treffender wird unser Urtheil seyn.

Alle Dinge, die nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sind, erfodern, wenn ihre Wirklichkeit erkannt, und geglaubt werden soll, eines Beweises. So bald nun aber dieser gefunden, und gründlich dargestellt worden ist; so gilt die zu beweisende Sache für

bewiesen. Kein denkender Mensch achtet dann mehr auf den Widerspruch der Laien, welche den Beweis nicht fassen, und für welche also die Sache nie bewiesen werden kann. So endigte z. B. ein Newton die alten Streitigkeiten über die Form der Erde. Ein Cassini erwies, daß ein Grad am Aequator größer seyn müsse als an den Polen, wenn die Erde ein Sphäroid wäre. Und wer hätte nach ihren Beweisen wohl noch einen Beweis vermisst? Eben so verhält es sich mit jedem andern mathematischen Theorem, wo der Erfinder jedesmal mit Evidenz weiß: daß nothwendig für jeden Andern bewiesen seyn muß, was für ihn erwiesen ist. Aber wo ist wohl der philosophische Beweis des Daseyns Gottes, von welchem ein gleiches gesagt werden könnte? Zwar sind von jeher hierüber sehr viele Beweise aufgestellt worden, aber wo ist der Beweis, welcher den Beweisen der oben angeführten Art beigesetzt werden könnte, und wo der Beweisführer im süßen Gefühl erlangter unbezweifelter Ueberzeugung wie Pythagoras den Musen Hekatomben opfern mochte? Wenn dort die Beweise den Widerspruch der Gegner unwiderstehlich hoben; so ist hier selbst über die Beweiskraft der gelieferten Beweise Widerspruch entstanden. Die merkwürdigste Eigenheit hiebei ist: daß während sich die Philosophen über den Beweis der Sache streiten, doch keiner gestehen will und kann, daß

die Sache für ihn unbewiesen sey; und daß die Laien, welche bei den obigen Gegenständen von den Beweisen der Gelehrten so schwer zu überzeugen sind, sich mit jedem Beweis begnügen. — Fast ist es, als wenn es nicht anders seyn könnte, nämlich: daß die Wirklichkeit Gottes das Gewisseste sey *), was jeder durch sich selbst wissen muß, was sich dem menschlichem Geist von selbst aufdringt, und sich eben deßhalb nicht beweisen läßt? Wer vermag einem Blindgebornen die Wirklichkeit des Lichts und der Farben zu erweisen, wenn er sie nicht kennt und bezweifelt, und wer erweiset einem Sehenden was er unmittelbar durch sich weiß und wissen muß, wenn er es wissen soll?

Wenn das so ist; so beruht zuletzt der von Anfang des Philosophirens an geführte Streit zwischen Idealismus und Realismus zwischen Dogmatismus und Skepticismus auf gemeinschaftlichem Mißverständniß. Alle diese nach ihrer so verschiedenen Tendenz so genannten Systeme, müssen sich zuletzt zu einem gemeinschaftlichen Ziel vortreiben, welches keines von ihnen hat und haben kann, so lange sie im Streit begriffen sind. Und auf dieses Ziel, den Strebepunct alles Philosophirens aufmerksam zu machen, ist der eigentliche Zweck der gegenwärtigen Darstellung ihres Streits.

*) Treffend drückt sich hierüber die alte kunstlose Philosophie aus: In ihm, sagt sie, leben weben und sind wir.

Vorzüglich ist in unsern Tagen der Streit zwischen Idealismus und Realismus lebhaft erwacht, und der Idealismus wird, „weil es hiermit auf den Sturz der „Theologie abgezielt seyn soll, weil er auf Ideen und „auf nichts Reelles führe," als das heterodoxe ketzerische System selbst von denkenden Gelehrten behandelt. So hat ihm aus den angeführten Gründen z. B. Hr. D. Gabler, im zweiten Band des Theolog. Journals S. 18. den Zutritt zu seinem theologischen Journal gänzlich untersagt, ja dieses hierin diesem Philosophischen förmlich entgegengesetzt. — Zu diesem Zweck wird im 2ten Bd. von Hrn. D. Vogel ein theoretisch praktischer Beweis des objectiven Daseyns Gottes geliefert. „Ob „er der richtige sey, ob also die Theologie dadurch gerettet „werden könne, sagt der Hr. Herausgeber, muß die „Zukunft entscheiden." Hier ist also wieder ein Beweis, dessen Schicksal nicht durch ihn selbst bestimmt ist, welcher nicht durch seine überzeugende Kraft Verstand und Herz unwiderstehlich gewinnt sondern eine Entscheidung über ihn erst von der Zukunft erwartet. Kann ein solcher Beweis, nach welchem die Sache auch noch unerwiesen seyn kann, welcher uns noch an ihm selbst zweifeln läßt, wohl seyn, was er heißt? Wahrhaftig, hätte Pythagoras bei Entdeckung seines bekannten Theorems noch zweifeln können; so hätte er noch nicht die Wahrheit entdeckt gehabt; sobald er sie aber mit ihren Beweisen entdeckt hatte, konnte er nicht mehr

zweifeln, und zweifelte auch nicht. — Doch wir wollen jenen Beweis des Realismus nach allen seinen Theilen in beständiger Beziehung auf den Idealismus betrachten, es wird sich zeigen: daß die getrennten Systeme nicht so getrennt sind und seyn können, als sie in der Vorstellung einzelner Forscher zu seyn scheinen.

Streit des Idealismus und Realismus in der Theologie.

„Es ist, sagt Hr. D. Vogel zur Vertheidigung des Realismus, der menschlichen Vernunft schlechthin nothwendig, alles was auf der Erde ist und geschieht als eine Wirkung zu betrachten, und also das Daseyn jedes Dinges und jede mit den Dingen vorgehende Veränderung von einer Ursache abzuleiten. So gewiß ihr das bei allen einzelnen Dingen und Ereignissen nothwendig ist, so gewiß ist es ihr auch bei dem Ganzen der Erde." — „Sie erkennt also nach einer ihr einwohnenden Nothwendigkeit einen Schöpfer der Erde an."

Allerdings ist bei der Erscheinung jedes Dings, würde hier der unbefangne Forscher das Wort nehmen, die Annahme einer Ursache nothwendig, aber sie ist nur nothwendig, wie du selbst sagst, der menschlichen Vernunft insofern sie denkt, Ursachen mit Wirkungen verknüpft oder eine Intelligenz ist. Auch hat diese Ver-

knüpfung allerdings Realität, aber eine Realität in Beziehung auf das Verknüpfende oder die Vernunft, welche sie annimmt, oder eine ideale. Denn, denke dir doch nur irgend eine Realität, und sie wird, sobald du sie nur wirklich gedacht hast, eine für dich in der Idee vorhandene gedachte oder ideale seyn. Zwar kannst du wohl dergleichen Realitäten ein von deinem Denken unabhängiges Seyn zuschreiben, und du nennest dich in dem du das thust, einen Realisten. Aber eben das thut auch der Idealist, welchem du dich entgegen setzest. Er weiß sehr gut, was er sieht hört fühlt schmeckt oder riecht, von sich zu unterscheiden oder ihm ein Seyn eine Realität an sich beizulegen. Er weiß aber auch nur zu gut, daß diese von der Vernunft *vorausgesetzten* Realitäten nicht seine durch Geruch Geschmack Gesicht Gefühl Gehör erlangten Vorstellungen *gegeben haben können, weil sie sonst selbst nichts als Vorstellungen wären*; und zwar Vorstellungen ohne ein vorstellendes Wesen, ein sich selbst widersprechendes Etwas! Und wenn auch du dieses voraussetzen musst, falls du nicht auf Ungereimtheiten gerathen willst; so scheinet ihr mehr in eurem Glauben getrennt, als ihr es wirklich seyd und seyn könnt. Der Realist und Idealist haben beide, *wenn sie sich nur recht verstehen Einen Standpunkt nämlich den freier und selbstständiger Intelligenzen.*

Uebrigens mögen sich die Philosophen immer über die Möglichkeit desjenigen streiten, was doch täglich als wirklich wahrgenommen wird. Sie mögen sich immer streiten wie der Körper auf den Geist und der Geist auf den Körper wirken könne. Der eine mag zur Erklärung dieses Wunders mit Leibnitz eine harmoniam praestabilitam annehmen; eine so unbegreifliche Erklärung als die zu erklärende Sache. Der andere mag mit Spinoza zwey Accidenzen einer Substanz glauben, weil, nach seiner Meinung, die Ausdehnung sich nicht aus dem Denken und das Denken nicht aus der Ausdehnung erklären lässt; wobei aber doch immer die Frage wegen ihrer wechselseitigen Einwirkung auf einander unbeantwortet bleibt. Und ein Dritter mag mit Fichte aus Grundsätzen deduciren: daß die ganze SinnenWelt nichts als Product des denkenden und vorstellenden Ich's ist, was auf dem empirischen Gesichtspunkt so unbegreiflich ist, wodurch aber der Gordische Knoten auf die natürlichste der freien Intelligenz würdigste Weise gelöst wird. — Alle verläugnen in den verschiedenen Systemen eben so wenig den Idealismus als den Realismus *). Und wie

*) Leibnitz hätte keine harmoniam praestabilitam angenommen, wenn er kein Idealist gewesen wäre und alles Ideale aus dem Realen erklärt hätte, und er würde wieder im Gegentheil eine solche Harmonie angenommen haben, wenn er nicht zugleich ein Realist gewesen wäre, oder wenn er alles Reale aus dem Idealen hätte erklären können. Spinoza würde kein Idealist gewesen seyn, wenn er das Denken aus der Ausdehnung, und kein Realist, wenn er die Ausdehnung aus dem Denken erklärt hätte. Fichte im Ge-

wäre auch das wohl möglich, wenn nicht der Denker sich selbst bei seinem Denken verläugnen, das Seyn von dem Denken trennen, und das Denken dadurch unkräftig machen wollte? Mit welchem Recht vermag sich also wohl der Realist dem Idealisten entgegenzusetzen, da er doch immer zugleich auch Idealist, wie der Idealist Realist seyn muß.

Aber was hat das alles für einen Einfluß auf den Idealismus und Realismus in der Theologie?

Einen sehr großen. Wenn z. B. der eine Denker keine größere Realität kennt, als die des im Denken thätigen Ichs, wogegen ihm jede äußere verschwindet; so kennt der sogenannte Realist keine größere Realität, als die der äußern Dinge, wogegen ihm die des denkenden Ich verschwindet. Bei dem einen verliert sich also die Ausdehnung im Denken, bei dem andern im Gegentheil das Denken in der Ausdehnung. Wenn der erstere sich den Gegenstand aller theologischen Untersuchungen, Gott, bloß als ein Subject denkt, welches in sich und seinem Denken den Grund jedes Objects hat; so denkt sich ihn der andere als ein

gentheil welcher Alles in einem Princip vereinigt, würde das Daseyn einer SinnenWelt außer uns nicht zu erklären suchen, wenn er keine solche außer uns annähme, oder Idealist und Realist zugleich wäre. —

Object, welches kein Seyn haben würde, wenn es kein objectives Daseyn in der SinnenWelt hätte. Zufolge dieser Vorstellungsart besteht Gott nicht sowohl als Intelligenz in und durch sich, sondern vielmehr durch die Objectivität der Welt. Er kann eben daher nicht WeltSchöpfer, sondern höchstens WeltBaumeister seyn. Alle, welche einst die Ewigkeit der Welt annahmen, hatten diese Vorstellungen und haben sie noch.

Hrn. D. Vogels Beweis des objectiven Daseyns Gottes ist eine Mischung der sogenannten ontologischen kosmologischen und physikotheologischen Beweise. Alles aber, was bisher gesagt worden ist, hat hierauf einen entschiedenen Einfluß. Wenn es also z. B. heißt: „Die Vernunft kann schlechterdings nicht durch eine anzunehmende rückwärts ins Unendliche fortschreitende Reihe von Ursachen der einzelnen Dinge befriedigt werden, sondern es ist ihr absolut nothwendig eine erste Ursache der Erde und der Welt anzunehmen; so setzt dieser Satz nicht die Idealisten sondern die Realisten mit sich selbst in Widerspruch. Ich gebe dir es zu, könnte hier der Idealist dem bloßen Realisten erwiedern, was du annimmst, daß die Welt nicht ewig sey. Alles also, was wir jetzt objective Realität nennen, war also einst nicht, und alle die objectiven Realitäten, welche jetzt statt haben, sind bloß in einem Wesen gegründet, das keine solche objective Realität ist und seyn kann, weil es sonst nicht von Ewigkeit her gewesen wäre.

Es war also wenigstens einst eine über alle objective Realitäten erhabene Intelligenz, in welcher Denken und Seyn nicht zwei verschiedene Dinge seyn konnten. Aber warum willst du nicht zugeben: daß ihn, den Unveränderlichen, sich der Idealist noch jetzt so denkt? Warum glaubst du, daß es um die Theologie geschehen sey, wenn es z. B. kein solches objectives Daseyn Gottes geben sollte, wie es ein objectives Daseyn der Welt giebt? Warum ist die Idealist und Atheist eins, da doch jeder Realist, wenn er dem denkenden Wesen in sich nicht alle Selbstständigkeit und Persönlichkeit oder alles Seyn absprechen will, zugleich Idealist seyn muß? Qu' on existe, c' est presque savoir que dieu existe sagt Fenelon und mit ihm jeder Idealist. Wenn also du bloß den Objecten wahres Seyn und wahre Realität zuschreibst, und dich desshalb einen Realisten nennst; so eignet dieser wahre Realität bloß dem selbstständigen vernünftigen Wesen zu, und glaubt hierin nicht weniger wahre Realität gefunden zu haben. Und hiedurch sollte es um die Realität der Theologie geschehen seyn?

Doch wir wollen den obigen Beweis nun näher betrachten, um zu sehen: ob er wirklich so realistisch ist, wie er es seyn soll. Es soll nothwendig seyn eine erste Ursache anzunehmen. Was nöthigt hierzu? Offenbar nichts als weil es, wie du selbst sagest, der Ver-

nunft unmöglich ist, einen unendlichen Regressus anzunehmen. Aber nun frage dich doch selbst: ob dieser vermeintliche Beweis wohl aus der objectiven Natur der Dinge oder vielmehr aus der subjectiven der denkenden Wesen entlehnt sey? ob er also nicht vielmehr idealistisch als realistisch genannt werden müsse? — Doch das würde dem angeführten Beweise nichts entziehen, wenn er nur sonst richtig wäre. Denn was hat doch ein denkendes vernünftiges Wesen, was für dasselbe mehr Realität hätte, als seine durch richtiges Denken erlangten richtigen Ideen? Aber eben daß er richtig sey, ist nicht mit ihm erwiesen, und lässt sich nicht mit ihm erweisen. Es soll nothwendig seyn, eine erste Ursache anzunehmen, weil sich die Vernunft einen unendlichen Regressus, nicht soll denken können. Dieses ist eine Voraussetzung, welche kein behutsamer Denker so leicht machen wird. Kann sich doch die Vernunft einen unendlichen Progressus denken, warum soll sie sich nicht auch einen unendlichen Regressus denken können? Kann es nicht wie es jetzt ist, und immer seyn wird, auch immer so gewesen seyn? Warum sollen die ewigen Gesetze der Planeten und SonnenSysteme, welche auf das Entstehen und Vergehen aller auf ihnen lebenden und webenden Dinge einen so entschiedenen Einfluß haben, wohl a parte post ewig seyn können, nicht aber a parte ante es seyn? Und doch muß das erstere selbst der Realist annehmen, sobald er

nur wirklicher Realist ist, oder an das Daseyn einer Welt glaubt, welche so geschaffen ist, daß sie durch sich selbst fort bestehen kann. Ja selbst wenn eine ewige erste Ursache angenommen wird; so macht doch die Vernunft in Absicht auf die Zeit derselben den gleichen unendlichen Regressus. Ferner ist die Frage nach einer ersten Ursache der Welt eigentlich eine physische Frage. Es soll dadurch etwas zur Erklärung der Kosmogenie entschieden werden. Gott im Gegentheil ist eine nicht in dem Kreise der natürlichen Ursachen und Wirkungen liegende Ursache. Jeder erleuchtete unbefangene Physiker hütet sich von Rechtswegen sie in den Kreis der natürlichen Dinge herabzuziehen, weil sie, ohne eine begreifliche Erklärung zu geben, das Ende des Erklärens ist. Und es sollte der Theolog eine solche Heteronomie einführen dürfen?

Wie sehr sich der Realist immer in das Gebiet des Idealisten verliert, dem er sich doch entgegensetzt, lehrt auch die Betrachtung der aus den bisher kritisirten Sätzen gezogenen Folgerungen.

Die Vernunft soll nach einer ihr einwohnenden Nothwendigkeit einen Schöpfer der Erde und Welt anerkennen. — Eine der Vernunft einwohnende Nothwendigkeit, welche von der Vernunft erkannt werden soll, ist insofern bloß idealistisch, und hat nur insofern Realität als die Vernunft selbst die erste Realität hat, was doch von dem Realisten bezweifelt wird. Uebri-

gens wurde oben das Daseyn einer ersten Ursache zur Entstehung einer objectiven Welt postulirt: und hier wird dasselbe Postulat auf subjective VernunftNothwendigkeit gegründet. —

„Eben dadurch erkennt sie auch das Daseyn eines „Wesen an, dessen Daseyn nicht von einem andern Wesen als seiner Ursache abhange, sondern das den Grund „seines Daseyns in sich selbst enthalte: denn sie würde „sonst wieder nicht befriedigt werden, wenn sie eine unendliche Reihe von Wesen, von denen immer eins die „Ursache des andern wäre, annehmen müsste. — Das heißt mit andern Worten: wenn die Vernunft eine erste Ursache angenommen hat, so kann sie diese nicht von einer andern abhängig machen, weil sie sonst nicht die erste wäre. Das ist ganz richtig, eines wird mit dem andern zugleich zugestanden. Nur hieraus folgt nicht: daß die angenommene erste Ursache wirklich sey; was doch vorher zu erweisen gewesen wäre; — wenn nicht vorausgesetzt wird: daß hier Denken und Seyn ein und dasselbe sey, was doch der Realist schwerlich zugeben kann und wird. Interessant aber ist es, zu beobachten, wie das vernünftige Wesen die ihm beiwohnenden Ideen auf ein überirdisches Wesen übergetragen hat, und so sehr natürlich das Bild ihrer Seele allenthalben außer sich gleichsam im Spiegel erblickt.

1. Das vernünftige Wesen ist eine Intelligenz mit Freiheit Selbstständigkeit und Persönlichkeit. Daher hat sie Erkenntnisse und ist die Ursache dieser Erkenntnisse. Sie weiß was sie weiß durch und von sich. Die Wissenschaft, die sie von sich und von der Welt hat, ist als solche das Product ihres thätigen Erkennens. So muß es seyn, wenn nicht im Gegentheil die geringste Erkenntniß und die simpelste Anschauung eine Offenbarung seyn soll. — Die Welt also in ihr als Gegenstand von Erkenntnissen, (und was könnte sie für den Idealisten und Realisten mehr seyn?) hat wirklich eine erste Ursache. Es ist nach den obigen Prämissen die selbstständige Intelligenz, welche in jedem Menschen wohnt, die Ursache alles Erkennens und aller Erkenntnisse. Und so vermeint sie, müsse es auch mit der Welt außer ihr seyn, in so fern sie nicht von ihr abhängt und abhangen kann.

2. Die Welt der vernünftigen Intelligenz, oder die Welt in ihr, kann nicht ewig seyn. Sie entsteht ihr mit ihrem Erkennen, erweitert sich, wie sich ihre Erkenntnisse durch Geistesthätigkeit erweitern, und beschränkt sich da, wo ihre Erkenntnisse durch das Erkenntniß-Vermögen beschränkt sind. Und so vermeint sie, müsse es sich auch mit der Welt außer ihr in Beziehung auf eine höchste Intelligenz verhalten. Wir erläutern die erstern Sätze durch ein Beispiel. Viele ha-

ben vor und nach Newton Aepfel von Bäumen fallen sehen, ohne daß sie sich dadurch veranlaßt gefunden hätten, die Gesetze des Fallens zu berechnen, und die Resultate auf das PlanetenSystem anzuwenden. Wenn sie nun mit diesem Denker nicht zu gleichen Ansichten der Welt gelangten, was anders als ihre beschränktere GeistesThätigkeit war Ursache ihrer beschränktern Kenntniß der Welt? Wie sich nun hier das Product des Erkennens oder die Erkenntniß, in Absicht auf das Mehr oder Weniger, zur Thätigkeit des erkennenden Sublects wie die Wirkung zu ihrer Ursache verhielt; so muß es auch überhaupt seyn. Wäre also die Thätigkeit des vorstellenden Subjects — o: so würde auch die wirkliche Erkenntniß —o, seyn. Ohne ihr Vorstellen hat die vorstellende Intelligenz keine Vorstellung von sich und der Welt. Dem richtigen Denken aber entspricht das Seyn, und das Seyn dem Denken. Die Gesetze der Vernunft erscheinen als NaturGesetze, und die NaturGesetze als VernunftGesetze, und beide Vernunft (Idealismus) und Natur (Realismus) sind eins. Sobald z. B. der menschliche Geist die durch die Schwerkraft bestimmten Gesetze der Anziehung der WeltKörper kannte, wusste er auch, daß sie sich schneller in der SonnenNähe als in der SonnenFerne bewegen müssten. Denken und Seyn sollten Eins seyn und die Beobachtungen lehrten, daß es sey. Wenn nun

3. die Vernunft sich die erste Ursache der Welt als eine Intelligenz denkt, in welcher Denken und Seyn

nicht verschieden seyn kann; so trägt sie hier wieder das Bild von einer vernünftigen Intelligenz, dergleichen sie selbst ist, auf eine anoere ihr ähnliche über. Sie macht sich zum göttlichen Ebenbild, da sie doch das göttliche Ebenbild selbst, wie gezeigt, erst von sich entlehnt hat. Was ihr auf dem gemeinen Gesichtspunkt so schwer zu begreifen und zu erklären wird, nämlich sich Denken und Seyn, wie es ist, als Eins zu denken, und weßhalb z. B. Leibnitz eine harmoniam praestabilitam annahm, denkt sie sich in Absicht auf eine erste Intelligenz als wirklich, ohne daß es ihr dadurch begreiflicher und erklärbarer würde. —

„Die angenommene Erhaltung der Erde und „der Welt" ist ein der Majestät der angenommenen ersten Weltursache widersprechender Begriff. Schöpfung und Erhaltung können in Beziehung auf sie nur als Ein Act gedacht werden. Nur unvollkommne Kunstproducte sind ein Gegenstand der Erhaltung der Kunst, nicht aber so die Welt. Es muß die Vernunft freilich wie der Realist will „Zweckmäßigkeit in der Natur anerkennen; aber aus einem andern Grund, als er es will; nicht weil Zweckmäßigkeit unabhängig von Vernunft da ist, sondern weil Natur und Vernunft, Idealismus und Realismus, ein vereinigtes Ganze sind, und sich nicht getrennt denken lassen, und sollte man auch zur Erklärung ihrer Vereinigung eine harmoniam

praestabilitam oder das Unerklärbarste annehmen. Und eben dies ist es auch: daß sich die Systeme der Idealisten und Realisten nothwendig im einem verlieren. Wenn z. B. Hr. D. Vogel als Realist behauptet: „Verstandesbegriffe müssen es seyn, welche das Wesen, „das die Ursache der Erde ist, nicht nur zur Einrichtung ihrer Natur, sondern auch zur Hervorbringung „der Erde bestimmt;" so ist hier offenbar der Realist Idealist und der Idealist zugleich Realist.

„Eben so erscheint es, wenn man von der Erde „hinweg, und auf die Himmelskörper hin blickt. Auch „hier findet die Vernunft Naturgesetze, die sie von „Verstandesbegriffen ableitet, und findet überdies so „viele zusammenstimmende Regelmäßigkeit in dem ganzen Weltgebäude mit so gar keiner Spur von Disharmonie, folglich auch mit so gar keiner Spur mehrerer „verständigen Wesen, welche die Weltkörper geschaffen „und geordnet hätten, daß sie auch das Universum als „Ein Ganzes betrachten, und das Wesen, das sie „durch die Betrachtung der Erde für den Schöpfer und „Regenten der Erde erkannte, nun für den Schöpfer „und Regenten der Welt erkennen muß."

Nur möchte nicht gefolgert werden können, was hier gefolgert wird. — Ist die Vernunft eine und dieselbe: wie kann alsdann eine Spur der Disharmonie oder mehrerer verständigen Wesen wahrgenommen wer-

den? Und wenn nun die Vernunft die NaturGesetze von VerstandesGesetzen ableitet, also diesen objective Realität ertheilt; so ist es wohl sehr natürlich, daß die Vernunft allenthalben in der Natur gleichsam sich selbst sieht. Die Vernunft hat insofern eine über alles verbreitete Macht, ihre Weisheit ist unveränderlich dieselbe oder ewig. Daher sagt man auch sehr richtig: daß die Natur von einer ewigen Weisheit zeuge; weil dem Denken ein Seyn, der vernünftigen Intelligenz die Natur gleichsam modo praestabilito entspricht, ewig entsprochen hat und entsprechen wird. Wie konnte nach diesem Verhältniß z. B. die Vernunft eines Leibnitz oder irgend eines consequenten Idealisten etwas anders beobachten, als Vernunft, was sie selbst ist? Wenn man aber mit Hr. D. Vogel behauptet: „Daß man durch die Betrachtung der Natur zu der Erkenntniß eines ewigen allmächtigen und allweisen Urhebers und Regenten der Natur gelange;" gleichsam als wenn die Natur der Vernunft Weisheit geben, und als wenn die Weisheit unabhängig von Vernunft in der Natur vorhanden seyn könne; so siehet man wohl aus dem bisher angegebenen Verhältniß des Idealismus zum Realismus, daß hier mehr gefolgert werde, als sich folgern läßt. Wenn Hr. Vogel selbst, nach den vorigen Anführungen, die NaturGesetze und die Weisheit in derselben von VerstandesBegriffen ableitete, wie kann er hier das Verhältniß umkehren und abhängig von Vernunft die VerstandesGesetze in der Natur finden,

und der Vernunft gleichsam eine andere vorspiegeln lassen wollen? — Ist es nicht als wenn man behaupten wollte, daß die Schönheit der Farben unabhängig von einem menschlichem Geist und Auge in der Natur vorhanden sey? Einst glaubte man es und täuschte sich. Und würden wir uns nicht eben so täuschen müssen, wenn wir die Vernunft gleichsam außer der Vernunft zu finden glaubten, und getrennt von der Vernunft sie beobachten zu können vermeinten? Bedürfte es nichts als der Sinne, um sich durch Anschauung der Natur zur Gottheit zu erheben, wahrhaftig die ganze Thierheit hätte sich schon längst zu ihr erhoben!

Weil Hr. D. Vogel mehr folgert, als sich aus dem Verhältniß des Idealismus zum Realismus folgern läßt; so fehlt auch seinen Behauptungen die gehörige Consequenz welche darin besteht: daß immer Alles aus Einem und Eins aus Allem fließt. Er gesteht z. B. selbst: daß sich die moralischen Eigenschaften des höchsten Wesens nicht wie die bereits angegebenen aus der Natur erkennen lassen — weil

„— hier die Tugend öfters leidet
Das Laster öfters glücklich ist."

Und welcher Andere sollte das nicht mit eingestehen müssen? Allein, wenn sich dieses Wesen einmal in der Natur abgedruckt hat, warum sollte es sich nicht ganz abgedruckt haben? Warum sollte es sich gegen die na-

türlichen Augen gerade in Rücksicht auf seine ehrwürdigste Seite ich möchte sagen verstellen? Und wenn die moralischen Eigenschaften dieses Wesens, ja der Endzweck des vernünftigen Theils der Schöpfung überhaupt, unbekannt bleiben würden, „wenn die Vernunft nicht „zu bestimmen vermöchte, worin die Vollkommenheit „eines vernünftigen Wesens bestehe, oder wenn sie „nicht schlechthin aus sich selbst bestimmte, daß die durchgängige Bestimmung des Willens durch ihre unbedingten Gesetze die höchste Vollkommenheit aller vernünftigen Wesen sey;" — warum soll die Vernunft bloß Quelle eines Theils der Erkenntniß Gottes, und nicht vielmehr der ganzen Erkenntniß Gottes überhaupt, ohne alles Zuthun der Natur seyn? Wenn hier die Vernunft ihre Gesetze für Gesetze des Schöpfers erkennt, „die er „nicht nur allen Geschöpfen zu befolgen aufgiebt, sondern nach welchen die ihm einwohnende allerhöchste „Vernunft seinen eignen Willen bestimmt, der von „nichts als von der Vernunft bestimmt werden kann;" — warum soll das nicht überhaupt so seyn? Wenn wir hier den bloß aus der Vernunft zu schöpfenden VernunftKenntnissen von Gott absolute Realität beilegen, warum soll es nicht in Rücksicht auf die aus der Vernunft zu schöpfenden NaturErkenntnisse derselbe Fall seyn? Will man etwa ein Idealist seyn, wenn man nicht weiter mit seinem Realismus fortkommen kann, und also auch ohne Ungereimtheit nicht länger bloßer Realist seyn kann?

Ich ziehe aus den bisherigen Betrachtungen folgende Folgerungen.

1) Der theologische Realismus ist als durchgeführtes System unmöglich. Nicht einmal die Idee von Gott läßt sich, nach dem eben angeführten Bekenntniß eines erklärten Realisten, aus vermeinten objectiven Erkenntnissen hinlänglich constituiren.

2) Idealismus und Realismus sind keine so verschiedenen Systeme, daß eins ohne das andere bestehen könnte. Nein beide lassen sich, wie oben gezeigt, sehr gut mit einander vereinigen, so daß der Idealismus zugleich Realismus, und der Realismus zugleich Idealismus ist.

3) Trennt man diese von Natur verbundenen Systeme oder, was dasselbe ist, setzt man sie gegen einander in Streit; so ist es für den Realisten unmöglich, sich in diesem Streit gegen den Idealismus zu behaupten. Eine vernünftige Intelligenz kann gegen eine andere nur als Intelligenz streiten, und indem sie das thut, steht sie schon auf dem Standpunkt des Idealisten, welchen sie doch bestreitet. Es ist, als wenn man einst das Daseyn der Gegenfüßler bestritt, da man doch täglich selbst ein solcher Gegenfüßler war!

4) Es giebt wahre Realitäten, aber diese kann jede Intelligenz nur zunächst in sich, ihrem Denken

und Wissen, finden. Und wenn wir an die Wirklichkeit einer höchsten Intelligenz glauben, können wir sie wohl anders denken, denn als selbstständige Intelligenz in der Geister-Welt ohne alle räumliche Verhältnisse, also auch ohne objectives Daseyn. Hiernach läßt sich folgendes Räsonnement würdigen: „So viel ist unbestreitbar wenn die Idee von Gott der Vernunft wirklich „nothwendig ist; so ist es ihr auch nothwendig das objective Daseyn Gottes zu glauben. Denn was hieße „das sonst: es sey der Vernunft nothwendig einen verständigen ewigen u. s. f. Urheber der Welt anzunehmen, wenn sie nicht durch diese Annahme annähme, „daß ein solcher Urheber wirklich existire?" — Hat denn die Intelligenz keine Wirklichkeit, weil sie kein objectives Daseyn hat, weil sie z. B. nicht gesehen werden kann, und überhaupt nichts Sichtbares ist, ob sie gleich als Princip des Sehens zu allem Sehen vorausgesetzt wird? Hätte die oberste Intelligenz objectives Daseyn, so würde sie wohl Alles andere, ein Object jeder Art, ein Fetisch, aber keine Intelligenz seyn. Dann könnte sie wohl wie jedes Object geworden seyn, aber nicht der Grund des Werdens jedes Objects oder der Welt seyn. Und wie könnte denn Hr. D. Vogel selbst von dem nothwendigen Denken-Müssen, auf das nothwendige objective Daseyn dieser Intelligenz auch bloß schließen, wenn nicht der Intelligenz ein über alle Objectivität weit erhabneres Seyn gebührte? Wie könnte der Schluß

gemacht werden, wenn nicht die Intelligenz ihr Seyn zu jedem Seyn schlechthin voraussetzte?

„Freilich nimmt die Vernunft selbst die sinnlichen „Objecte nicht unmittelbar, sondern vermittelst ihrer Vorstellungen wahr. Sie kommen also nicht unmittelbar sondern vermittelst eines Schlusses: daß hier etwas „von der Intelligenz verschiedenes seyn müsse, worauf „die Intelligenz eine Vorstellung bezieht: zu unserm „Bewusstseyn.“ Aber eben das beweist: daß die Intelligenz für sich eine größere Realität und Gewissheit hat, als alle Gegenstände haben können. — Und warum wollen wir das höchste Wesen nicht auch als Intelligenz denken, welche weit erhaben über alle Objectivität bloß in unserm Geiste einen würdigen Zeugen ihrer haben könne? Bloß der Geist kann Zeugniß geben dem Geiste: daß wir ihre Kinder sind.

* * *

Ich füge noch einige Bemerkungen über die Vergleichung des bisher betrachteten theoretisch praktischen Beweises des objectiven Daseyns Gottes mit den Principien der kritischen Philosophie hinzu. Es wird sich hieraus die Consequenz der letztern nur noch mehr ergeben, nach welcher sie nothwendig gegen den ist, welcher nicht mit ihr ist.

Hr. D. Vogel sagt: 1) „er habe stillschweigend der Kritik der reinen Vernunft zugestanden daß der ontolo-

gische Beweis unhaltbar sey." Und doch schließt er von der Nothwendigkeit des Denkens einer ersten Ursache auf die nothwendige Annahme des Seyns derselben; S. 21. 2) „Er habe die Mangelhaftigkeit des kosmologischen und physikotheologischen Arguments ausdrücklich erklärt." Und doch folgert er aus der Zweckmäßigkeit der Natur ohne Bedenken die Weisheit Allmacht und Ewigkeit der ersten WeltUrsache; S. 22. 24. 3) „Die erklärte VernunftNothwendigkeit stimme mit der Behauptung der praktischen VernunftNothwendigkeit oder der unbedingten Gesetzgebung der Vernunft augenscheinlich überein." Aber wie ist das bei dem unbestimmten Schwanken zwischen Idealismus und Realismus möglich? Wie kann die Vernunft eine unbedingte Gesetzgebung haben, wenn sie nicht allein Quelle ihres Wissens ist, und diesem Wissen auch wirkliche Causalität in der Erfahrung geben kann, oder wenn Idealismus und Realismus zwei sich widerstrebende unvereinbare Systeme sind? So ist es aber nicht nach Kant. Wenn er z. B. Kr. d. r. V. S. 494 sagt: „Aeußere Gegenstände (die Körper) sind bloße Erscheinungen, mithin auch nichts anders als eine Art meiner Vorstellungen;" so wird hier sehr folgerichtig gedacht. Man vergleiche hiermit folgende Stellen: „Wenn wir äußere Gegenstände als Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in

uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstseyn liefert daher nichts als unsere eigne Bestimmungen. S. 378." — „Materie bedeutet nur die Gleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen, deren Vorstellungen wir äußere nennen, ob sie gleich eben so wohl zum denkenden Subjecte, als alle übrige Gedanken gehören, nur daß sie dieses Täuschende an sich haben, daß sie, da sie die Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen. S. 386." — Hr. D. Vogel scheint sich selbst für die Richtigkeit dieser Philosopheme zu erklären. Und welcher Realist könnte ihnen auch wohl ohne Verläugnung seiner intellectualen Selbstständigkeit ganz widersprechen? Was folgt aber hieraus für das Subject der Theologie? Was anders als daß es als Intelligenz keine objective Realität seyn, also auch kein objectives Daseyn haben könne. Es würde sonst ein Gedanke der Intelligenz oder auch eine Erscheinung seyn; „welche das Ich nach dem in ihm selbst liegenden Gesetze „des Grundes auf etwas im Nicht-Ich (auf ein unbekanntes Noumenon, das dem Objecte in der Erscheinung zum Grunde liege) bezieht, wovon es aber weiß, „daß dieses Gesetz bloß in ihm liegt." Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 137.

„Die Vernunft nimmt zwar die Producirung unserer Vorstellungen aus uns allein nicht an, aber nur

dann wenn von uns Menschen und überhaupt von endlichen Wesen die Frage ist; dagegen nimmt sie diese Producirung durch absolute Spontaneität in dem unendlichen Wesen vor der Schöpfung der Welt willig an.“ Allein, möchten wir fragen, warum nicht auch nach der Schöpfung? Ist die höchste Intelligenz abhängig von der Schöpfung geworden, ist sie uns nach derselben bei ihrem Vorstellen gleich geworden? Und wodurch möchte die Vernunft zu so einer überschwenglichen Idee von Gott, welche nur vor der Schöpfung Realität gehabt haben soll, gekommen seyn, wenn sie dieselbe nicht aus ihrem Wesen auf die oben angegebene Weise selbst entlehnte, wenn sie nicht gleichsam selbst voll von Gott wäre, oder wenn sie nicht ihre eigene Superiorität gleichsam mit der Majestät Gottes erfüllte.

„Wenn die kritischen Philosophen behaupten: daß durch die theoretische Vernunft das Daseyn Gottes nicht erwiesen werden, sondern nur durch die praktische ein Glaube daran ausgemittelt werden könne; so behaupten sie nicht etwa, wie man gefolgert hat: daß es zwei Vernunften gebe, oder daß eine mehr Zuverlässigkeit als die andere habe. Nein, sie behaupten nur: daß nach den oben angegebenen Verhältnissen der Intelligenz zur SinnenWelt, und dieser zur Intelligenz, des Idealismus zum Realismus und des Realismus zum

Idealismus, durch alle ontologische, kosmologische und physikotheologische Speculationen nichts für das Daseyn einer höchsten Intelligenz ausgemittelt werden könne. — Da bloß der Thor die Beweiskraft richtiger Beweise nicht würdigen kann und bewiesene Dinge zu bezweifeln pflegt; so würde der Atheismus und theologische Skepticismus wahre Thorheit seyn, worüber unter verständigen Leuten gar nicht die Rede seyn könnte; wenn nicht beide aus den eben angegebenen Verhältnissen begreiflich wären, und wenn nicht die bisherige Unbestimmtheit dieser Verhältnisse nothwendig Untersuchungen veranlasste und leitete.

Der Umstand: daß die Vernunft für und gegen die Ewigkeit der Welt gleich gültige und nothwendige Gründe (nach den sogenannten Antinomieen) hervorbringen kann, zeugt eben so sehr gegen als für eine erste Welt-Ursache. — Und wenn Kant (Kr. der prakt. Vern. S. 180. 226) gleichwohl einen Urheber der Natur anerkennt; so ist das kein Widerspruch. Er setzt nämlich das Princip alles Seyns in etwas ganz anders, als es der Ontolog, Kosmolog und Physikotheolog setzen kann, und zu setzen pflegt, und worauf das Denken der Welt überhaupt und die besondern WeltAnsichten keinen Einfluß haben kann. Wie könnte also hierin ein Grund liegen, das kritische System zu verlassen? wie Hr. D. Vogel will.

Und wenn die Entstehung unserer Vorstellungen aus den Objecten unerklärlich, und die Uebereinstimmung der Vorstellungen in uns mit heterogenen Objecten außer uns unbegreiflich ist, „wenn nicht das Vorstellende und Vorgestellte zwar zwei im Bewusstseyn „unterschiedene Dinge sind, welche aber doch wie Ursache und Wirkung sich zu einander verhalten, und so „den Begriff einer Intelligenz constituiren, aus welcher „eben sowohl jene Verschiedenheit als diese Einheit nach „Gesetzen des Vorstellens erklärt werden muß;" — so bleibt freilich diese Intelligenz als das Princip aller Erklärungen nach jeder Erklärung das am wenigsten Erklärte. Aber so muß es auch aus sehr begreiflichen Gründen seyn: und so ist es auch; wir mögen Gott oder die Natur als wirkende Principien unsers Wissens und Vorstellens annehmen. Dies berechtigt uns aber nicht ein mit Vorsicht erwähltes System zu verlassen. Wer hat je in einer andern Wissenschaft von einem zu entferntern Folgerungen und Erklärungen angenommenen niedern Princip eine besondere Begründung verlangt? Wer hat z. B. bis jetzt die Schwerkraft erklärt? und doch wie viel hat man nicht aus ihr erklärt? Und wer kann ohne einen Widerspruch das erste Princip aller Erklärungen, sey es Gott oder die Natur, oder die selbstständige Intelligenz im Menschen, noch ferner erklären und begründen wollen?

Freilich können wir z. B. die Systeme von Kant und Fichte nicht als von uns selbst erfunden ansehen. Aber das beeinträchtigt unser selbstständiges Wissen nicht. Mitgetheilt sind sie uns doch auch nicht, denn es läßt sich sehr gut nachweisen: daß jedes Lernen ein eignes Erfinden sey und seyn müsse.

Freilich können wir z. B. Kant und Fichte nicht „für Objecte ansehen, die nur durch uns, und für uns „da wären;" weil wir genöthigt sind sie für Wesen unsers Geschlechts anzusehen, daher für Intelligenzen eben so frei und selbstständig wie wir. Was aber ihre Erscheinungen im Raum anbetrifft; so sind diese, wie alle Erscheinungen im Raum, den Gesetzen unseres Vorstellens im Raum unterworfen. Ueberhaupt ist alles, was den Geist bindet, und doch auch zugleich ihm Freyheit gebietet, zuletzt in diesem Geist selbst gegründet, und ist also kein Gesetz.

Ich füge noch einige Bemerkungen über das von Hrn. D. Vogel für die Theologie aufgestellte Princip der VernunftNothwendigkeit bei.

Allerdings hat die Vernunft Nothwendigkeit. Jede als wahr erkannte Erkenntniß ist eine nothwendige Erkenntniß. Daher steht es uns nicht mehr frei, sie zu bezweifeln, sobald wir sie erkannt haben, und ihr entspricht, wenn sie nur richtig gedacht ist, die objective

Natur, falls sie sich auf dieselbe bezieht. Newtons Entdeckungen, wodurch er allen bisher gemachten Erfahrungen zuvoreilte, und welche die spätern durch ihn veranlaßten Erfahrungen bewährten, liefern hievon den Beweis. Noch ehe Tschirnhaußens BrennSpiegel erfunden waren, wodurch Diamanten geschmolzen werden konnten, erkannte er vorher: daß sie schmelzbar wären. Das Ideale entsprach dem Realen und das Reale dem Idealen; alles zufolge, richtiger Schlüsse, von deren Wahrheit die VernunftNothwendigkeit, das nicht anders DenkenKönnen, das Kriterium war. Allein wo findet ein solches Entsprechen des Idealismus und Realismus bei der Idee Gott statt? Und wie kann sie statt haben, hier, wo dem Idealen (Gott als Intelligenz) nichts objectiv Reales entsprechen kann, und wo das Ideale Alles in Allem seyn muß? Wer vermag also wohl aus objectiv realen Gründen zu erweisen: daß die Wirklichkeit bei der Idee Gott eben so nothwendig hinzugedacht wird, als z. B. die Schwere und Ausdehnung bei den Körpern? Carteſius versuchte es, aber welchen gerechten Widerspruch hat er nicht gefunden? Wenn wir also gleich „alle Erkenntnisse für objectiv gültige erklären, von welchen nach obigem Beispiel sich die Nothwendigkeit durch Vernunft ableiten läßt;" so hat das doch nichts mit der Idee von Gott gemein, welche doch unmöglich eine solche objective Gültigkeit haben kann, als die KörperWelt und ihre Gesetze wirklich haben? Wenn man also z. B. mit Hr.

D. Vogel Gott vor der Welt in die vor der Welt angenommene leere Zeit setzt; so frage ich: wohin wollen wir ihn setzen, nachdem die Zeit erfüllt ist? Ist Gott so veränderlich und wandelbar, daß die leere Zeit ihm und er der leeren Zeit weichen musste? Was objectiv Reelles hätte auch ein Seyn des unsichtbaren Gottes in der leeren Zeit? Den Antinomieen weicht dadurch Hr. D. Vogel doch nicht aus, wie er es will, da man nach ihnen eben so wohl eine unendliche als endliche, eine anfangslose als (in leerer Zeit) angefangene Welt denken kann. — Man kann also wohl das kritische System verlassen, wie Hr. Vogel will. Das bestimmt sich nach eines jeden Ueberzeugung. Aber lässt sich denn dadurch etwas in dem Denken- und NichtDenken-Können ändern?

Schluss-Anmerkung der Herausgeber.

Wir haben den Herrn Verf. des vorstehenden Aufsatzes den angeblich neuen, dem Concipienten dieser Anmerkung erst auf diesem Wege bekannt gewordenen Beweis für das Daseyn Gottes, den Hr. D. Vogel geführt, nach seiner genommenen Ansicht beurtheilen lassen, und finden, daß diese Beurtheilung für einen sol-

chen Beweis vollkommen hinreiche. Um jedoch unsre Leser nicht in der Meinung zu erhalten, daß dies überhaupt das stärkeste sey, was gegen diese Beweisführung sich einwenden lasse, und daß etwa jener Argumentation durch eine kleine Ausbesserung nachzuhelfen seyn möge, finden wir für zuträglich, folgendes hinzuzusetzen.

Zuförderst: was soll doch das Wort Beweis hier bedeuten? zu welchem Zwecke sucht doch Hr. V. einen Beweis des objectiven Daseyns Gottes? und was ist es eigentlich, das der seinige beabsichtiget? Soll er etwa, wie es nach dem Inhalte desselben wohl scheinen möchte, den Glauben an das Daseyn Gottes den Menschen andemonstriren, und den Begriff eines Gottes in ihren Verstand erst hineinbringen, so hält der Concipient für längst erwiesen, daß ein solcher Beweis überflüssig sey, unmöglich sey, zu spät komme, und seines Zwecks sicher allenthalben verfehlen werde, wo es einer Beweisführung bedürfen könnte. Komme doch dann irgend ein Begriff-Künstler, und bringe uns auch dahin, daß wir die Körper in den Raum setzen, oder Dinge außer uns annehmen, und dergl. Wer für das erstere, für das Daseyn Gottes, eines Beweises nöthiger bedarf, als für das letztere, dem ist der erstere nicht anzubringen. Der Glaube an Gott ist ein lebendiges, und lebendigmachendes Princip im Menschen, und geht aus dem Leben selbst hervor, nicht aber aus todten Begriffen.

Oder, soll das Wort Beweis bedeuten, was es in jeder rechtlichen Philosophie bedeuten muß — eine Deduction, eine genetische Erklärung eines bestimmten Bewusstseyns, das als schon vorhanden vorausgesetzt wird, aus dem VernunftSysteme überhaupt — so lässt sich sehr leicht erweisen, daß die von Hrn. D. V. gelieferte Deduction voller Sophismen, Erschleichungen und Sprünge sey. Ich mache den Versuch am ersten Gliede, indem ich noch überdies dem Beweise Alle die fremden Bestandtheile erlasse, die sich in ihm mengen, ohne zu ihm zu gehören; und eine andere offenbare Unrichtigkeit in den Vordersätzen, deren Rüge mich weiter führen würde, als Hr. V. Lust haben dürfte, mir zu folgen.

„Es ist der menschlichen Vernunft schlechthin nothwendig das Ganze der Erde zu betrachten als Wirkung, und es von einer Ursache abzuleiten;" sagt Hr. Vogel, laut der vorstehenden Relation. — Die zu verschweigende Unrichtigkeit abgerechnet, und die Worte so verstanden, wie sie ohne Zweifel verstanden seyn wollen — zugegeben! „Mithin — was denkt mein Leser? — muß ich noch außer der Erde Kräfte und zwar ohne Zweifel homogene Kräfte annehmen, die die Erde hervorgebracht und bestimmt haben — kurz, die Erde kann nicht das Universum selbst, sondern nur ein Theil desselben seyn, wie sie auch sogar meiner sinnlichen Wahrnehmung nie anders erschienen ist — so sollte ich

denken — nein, sagt Hr. D. V. „mithin muß ich — einen Schöpfer der Erde annehmen.“ So erscheint durch die sonderbarste Verwandlung statt der Ursache im Major in der Conclusion ein Schöpfer!

Zwar steigt Hr. V. späterhin zum Universum auf, und beweiset für dieses noch besonders den Schöpfer. Aber ich begreife nicht, warum er nicht gleich mit dem ersten gelungenen Q. E. D. sich begnügte, oder wenn er selbst diesem nicht recht traute, den zweiten entscheidenden Schlag nicht gleich zu Anfange wagte.

Zeige Hr. V. nur an Einer Stelle, sey es an der Erde, oder am Universum, die Möglichkeit, daß die ursprüngliche (ihr Bewusstseyn systematisch construirende) Vernunft jene μεταβασιν εις αλλο γενος mache, und von sinnlichen, und materiellen Effecten zu einer ihnen ganz entgegengesetzten intelligenten Ursache derselben hinaufsteige; zeige er nur bestimmt den Punkt, wo sie das absolut und contradictorisch Entgegengesetzte vereinigt! Darauf allein kommt es an, und alles übrige gehört nicht zur Sache. Von mir erwarte man jedoch nicht, daß ich darüber mich weiter ausbreite. Was Hr. V. hier übersehen hat, gehört zu den Anfangsgründen der kritischen Philosophie, und ist in dreißig Büchern zu lesen. Wollte derselbe, bei Gelegenheit seines gemeldeten Abschiedes von der kritischen Philosophie,

die Bekanntschaft derselben machen, so würde er finden, daß durch das Denken einer Welt-Ursache die Vernunft nur bis zu einer allgemeinen im Universum sich fortorganisirenden NaturKraft komme, bis zu einer Welt-Seele, keinesweges aber zu dem, was in der Religionslehre Gott heißt; und daß, wenn (durch die Voraussetzung eines Unmöglichen) der Mensch lediglich ein die Natur erkennendes, keinesweges aber ein sittliches Wesen wäre — (in allen Beweisen auf den Schlag des hier geprüften wird er lediglich als der erstere vorausgesetzt) — daß unter dieser Bedingung der Begriff von einem Gotte schlechterdings nicht in seine Seele kommen würde. Er würde finden, daß die Zweckmäßigkeit in der SinnenWelt, die in dem wunderbar zusammengesetzten Beweise tiefer unten ihre Rolle spielt, für den Menschen nur insofern und aus dem Grunde statt findet, weil er sich selbst Zwecke setzen kann, und daß er dies kann lediglich dadurch, daß ihm durch seine Vernunft ein absoluter Endzweck (der der Sittlichkeit) aufgegeben ist; zufolge welcher Zwecksetzung er ferner eine intelligible Ordnung, in der der bloße reine Wille Ursache seyn könne, und ein intelligentes, heiliges, und allmächtiges Princip einer solchen Ordnung zu postuliren genöthigt ist. Hier, lediglich hier ist der ursprüngliche Ort des Glaubens an einen Gott; keinesweges aber in den Begriffen von einer sinnlichen Welt.

Es giebt keinen ſtäten Fortgang vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen. Das letztere muß einheimiſch in uns ſeyn, keinesweges erſchloſſen und erworben. Wohl aber giebt es ein Herabſteigen vom Ueberſinnlichen zum Sinnlichen; und eine gewiſſe Anſicht des letztern um des erſtern willen. So ſetzt die Anſicht der SinnenWelt, als einer zweckmäßigen Einrichtung, den Glauben an einen vernünftigen Urheber, ſey es auch ohne deutliches Bewuſſtſeyn, ſchon voraus, weit entfernt, daß ſie ihn erſt begründen ſollte. Um dieſe ſyſtematiſche Folge der Begriffe in der Vernunft iſt es dem Philoſophen zu thun: lediglich um dieſe zu erhalten, treibt er ſein Geſchäft; und er kann durch andere Facultäten ſich dieſe Ordnung nicht verrücken, und das Unterſte zu oberſt kehren laſſen.

Ein anderes iſt der Weg, den man nehmen muß, um gewiſſe ſchon als vorhanden vorausgeſetzte Begriffe zum deutlichen Bewuſſtſeyn zu erheben, zu entwickeln, und zu beleben; und dieſer Weg hat gegen den Gang der tranſcendentalen Deduction großentheils die umgekehrte Richtung. So iſt es wahr, und philoſophiſch erweisbar, daß die Annahme eine Zweckmäßigkeit (nicht etwa bloßen Regelmäßigkeit) in der Natur, die Annahme eines vernünftigen Urhebers der Natur vorausſetzt: aber es iſt nicht nur möglich, ſondern ſogar wahrſcheinlich, daß ein wirkliches Individuum der Zeit nach eher die

erst genannte Annahme in sich inne werde, und sich auf derselben ergreife, als auf der andern. Es tritt hinzu der Erzieher oder der Volkslehrer dieses Individuum, und beweist ihm aus seinem Glauben an Zweckmäßigkeit in der Welt — was denn nun? — daß ein vernünftiger Urheber der Welt sey? — bringt den letzten Begriff zufolge des erstern in seinen Verstand hinein? — keinesweges; sondern überführt ihn nur, daß er selbst in dem zuerst Zugestandnen, das zweite schon mit zugestanden, und angenommen habe. — Nenne man unsertshalben diese Entwicklung fertiger Begriffe, und das Verfolgen ihrer Elemente vorwärts und rückwärts, in populären Dogmatiken und Anweisungen für Erzieher und Volkslehrer, immerhin auch Beweise; nur bediene man sich ihrer nicht, um den eigentlichen Beweis, die transcendentale Deduction, zu bestreiten; denn dazu sind sie schlecht geeignet.

Uebrigens hat der Herausgeber des theologischen Journals Hr. D. Gabler ganz recht, wenn er dem (doch wohl transcendentalen?) Idealismus allen Zutritt zu seinem Journale verschließt. Denn inwiefern dieses Journal ein rein theologisches bleiben soll, und sonach sich nur beschäftigen kann entweder mit der gelehrten lediglich historischen Frage, woher die unter uns vorhandenen Religionsurkunden kommen, und was die Verfasser derselben eigentlich haben sagen wollen, oder mit der praktischen, was da nütze zur Lehre, zur

Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, — steht es durchaus auf dem StandPunkte des wirklichen Lebens, der da realistisch ist, keinesweges aber idealistisch. Daß der gelehrte Theolog mit dem philosophischen — nicht Bestandtheile, sondern — VorübungsTheile seines Studium im Reinen gewesen sey, ehe er zur Theologie fortschritt, wird billigerweise vorausgesetzt; die niedere philosophische Facultät darf sich nicht anmaßen, eine der höheren zu examiniren; und es ist ein keinesweges abgenöthigter Mangel an Politik, wenn ein Theolog, als solcher und auf seinem Felde, noch ein philosophisches Specimen abliefert, und, wie sich es treffen kann, Blößen giebt.

Dieselbe Person, die zugleich Theolog ist, kann ohne Zweifel zugleich Philosoph seyn; aber der Theolog als solcher, ist schlechthin nicht Philosoph, eben so wenig als der Philosoph Theolog seyn kann. Die Theologie hebt an ihrem Theile gerade da an, wo der Philosoph endigt, und sie erhält den Menschen gerade da, wo der Philosoph ihn verläßt. So wenig der Mensch Philosoph ist, so wenig ist es der Theolog; der letztere findet den erstern, und stellt sich neben dem erstern in den StandPunkt des Lebens. Der Philosoph steht über dem Leben im transcendentalen StandPunkte, und sieht herunter auf dasselbe, und auf jede Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt. Dadurch sind denn die Gebiete beider Wissenschaften auf ewig geschieden.

Wie die Deduction des Philosophen sich endigt, gerade so hebt die Wissenschaft des Theologen sich an; nur nimmt der letztere keine Kunde von der Deduction des erstern, und ihm ist Thatsache, was jenem deducirt ist. Kommen beide Facultäten in Absicht des Inhalts nicht überein, so liegt die Schuld entweder am Philosophen, daß er unrichtig philosophirte, oder am Theologen, daß er gern Philosoph seyn wollte, und es nicht konnte, oder an beiden. Daß z. B. ein Philosoph sage: Gott ist die moralische WeltOrdnung selbst, und außer dieser giebt es keinen Gott, u. s. w. ist gar nicht dem Theologen zum Angehöre gesagt. Habe jener recht, oder unrecht, denkt dieser, mich geht es nichts an: was Gott philosophisch sey, oder nicht sey, mögen die von dieser Facultät unter einander ausmachen. Mir ist er ein allmächtiges, allwissendes, heiliges Wesen, und wie in jedem Katechismus die Worte weiter lauten. Der Theolog hat recht, selbst nach der Aussage des Philosophen, der Berufs halber den Theologen durchaus kennen, und übersehen muß; hat sogar in dem Inhalte seines GlaubensBekenntnisses recht; und lasse man den Philosophen, der da anhub, wie oben steht, nur ausreden, und stürme ihn nicht sogleich, als er den Mund öffnet, vom RednerStuhle herab, so wird er ohne Zweifel mit dem GlaubensBekenntnisse des Theologen endigen, und dieses wird überdies an Klarheit und Bestimmtheit noch manches gewonnen haben.

Daß aber ein Prediger die Kanzel besteige, und sage: „Gott, M. A. Z. ist die moralische Welt-Ordnung, und außer dieser giebt es keinen Gott. Auch ist ihm der Begriff des Seyns, den die philosophische Sprache für das bloße materielle Bestehen aufzuheben ihre Gründe hat, im strengen Sinne nicht beizulegen;" — daß, sage ich, ein Prediger mit diesen Worten die Kanzel besteige, verschlägt dem Theologen, und allen Consistorien; und der Philosoph ist der erste, der das Absetzungs-Decret unterschreibt; — nicht zwar wegen Atheismus, aber wegen Unfähigkeit zu seinem Amte; er der erste, der dem Manne den Rath geben wird, auf eine gute Universität zurückzukehren, und gründlicher zu studiren.

„Ein anderes ist ein Pastor, ein anderes ein Bibliothekar." Lasse man sich diese Worte Lessings, die schon ein Mitarbeiter in diesem Journale wiederholte, auch durch mich wiederholen, der ich wahrlich das Amt der Pastoren für ein hochwichtiges Amt halte, und jeden von diesem Stande, der nur weiß, was er will, und wollen soll, innig verehre.

Ich wünschte, daß die Theologen diese Gränz-Berichtigung sich gefallen lassen, und forthin jeder für sein eignes Haus Sorge tragen möchte, wo es ohne Zweifel immer so viel Geschäfte geben wird, daß jeder zu thun finde. So wird z. B. von einem so gründlichen und

gesetzten Theologen, als Hr. D. Gabler es ist, der Unfug sicher nicht gebilligt werden, den besonders junge Schriftsteller seines Fachs, die von allerlei gehört und nichts gelernt haben, und die beim Theologen, der ihre historischen Kenntnisse und ihre Begriffe über die Volksführung seicht findet, durch ihre Philosophie, bei'm Philosophen, der ihre Philosophie seicht findet, durch ihre historischen Kenntnisse sich geltend zu machen gedenken — den, sage ich, diese auf eine Weise treiben, die nicht verwirrender seyn könnte, und die auf alle Fälle zu großem Nachtheile, nicht des philosophischen, wohl, aber des theologischen Studium ausfallen muß. Weise man diese ZwitterNaturen zurück, und decke seine eignen Gränzen, ohne sich um ein fremdes Gebiet zu bekümmern.

So, wenn Hr. G. sich darauf beschränkt, ein rein theologisches Journal zu halten. Gedenkt er aber auch die Bearbeitung der ReligionsPhilosophie in dasselbe zu ziehen, wie es mit dem geprüften Beweise des Hrn. V. sich offenbar verhält, so unterwirft er sich ohne Zweifel dem RichterStuhle der Philosophie. Ihm von unsrer Seite zu sagen, was wir dazu denken würden, wenn er unter dieser Bedingung dem transcendentalen Idealismus den Zutritt verwehren, d. h. wenn der Zweck seines Journals erreicht würde, eine ausschließend theologische Philosophie, und vor welcher seine Theologie sich nicht zu fürchten habe, festsetzen

wollte, wäre Wiederholung des schon oft Gesagten, aber noch wenig Beherzigten, und noch nirgends Widerlegten, welche Wiederholung in die Länge lästig wird. Wir sind aber der Meinung, daß auch andere Theologen ihm eine solche Maßregel der Furchtsamkeit schlecht verdanken würden.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Zehnten Bandes Viertes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1800.

Inhalt.

des zwölften Hefts.

Seite.

I. Ob Kants Kritik Metaphysik sey? Von Hrn D. Schad 261

I.

Ob Kants Kritik Metaphysik sey?

(Fortsetzung von Nro. II im 9ten Heft.)

I.

Was die philosophirende Vernunft für Foderungen an die Metaphysik als vollendetes Vernunft-System zu machen habe.

§. 1.

Transcendental-Philosophie, deren vollständiges System Kant dargestellt zu haben behauptet, ist nichts als Metaphysik. Diese hat aber vor allen die Frage zu lösen: aus welchem Grunde schreiben wir gewissen Vorstellungen, die sich mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdrängen, objective Gültigkeit zu, oder: wie ist Erfahrung überhaupt, innere sowohl, als äußere möglich? — Bei einer genauen Reflexion auf

unser Bewusstseyn finden wir, daß wir über dasselbe schlechterdings nicht hinaus, und bis zu einem von demselben unabhängigen Seyn, das die theoretische Vernunft unsern gesammten Erkenntnissen zum Grunde legt, vordringen, und unsere Vorstellungen mit diesem Seyn vergleichen können, um auf diese Art zu entscheiden, ob, und in wiefern unsern Vorstellungen Realität zukomme, oder nicht. Das, was wir für real halten, ist immer nur ein nothwendiges Bewusstseyn, und kein von demselben unabhängiges, oder absolutes Seyn. Wir finden bei dieser Reflexion, daß das Letzte, worauf wir vermittelst des reflectirten Bewusstseyns geführt werden, schlechterdings kein Ding an sich, sondern bloß ein nothwendiges, ursprüngliches Bewusstseyn sey, eine Wahrnehmung von Beschränktheit, die wir Gefühl nennen, wenn sie sich auf das Ich, Empfindung, wenn sie sich auf etwas außer dem Ich bezieht. Dieses ursprüngliche Bewusstseyn, auf das sich alles Uebrige bezieht, erscheint uns als absolut auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns. Ist es wirklich absolut; giebt es außer dem Gefühle, so wie es gegeben ist, nichts Höheres, aus welchem sich selbst dieses unmittelbare Bewusstseyn erklären lässt: so bleibt es ewig ungewiß, ob unserm vermeinten Wissen wirklich etwas außer dem Bewusstseyn, oder außer dem Ich entspreche; ob nicht alles das, was wir mit dem Charakter der Objec-

ctivität bezeichnen, nicht bloß ein Product des Ich sey, wie der transcendente Idealist behauptet; oder ob unser ursprüngliches Bewusstseyn ein Product der Dinge außer uns sey, wie der Materialist behauptet.

§. 2

Die einzig möglichen, erkennbaren Gegenstände unseres Bewusstseyns sind wir selbst, und die Dinge außer uns. Wir schreiben auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns beiden Realität zu, und sind genöthigt, dieses zu thun. Da wir nun weder zu einem Seyn des Ich an sich, noch zu dem Dinge an sich vordringen können, um zu bestimmen, inwiefern diesem doppelten nothwendigen Bewusstseyn Realität zukomme, oder nicht, und ob beide Arten von Realität in Verbindung mit einander bestehen können, oder ob die eine die andere aufhebe, so ist die Frage: Wie können wir in einem so wichtigen Punkte, an welchem die Realität unseres gesammten Wissens hängt, zu einer unerschütterlichen Gewissheit kommen? Der Skeptiker behauptet, daß dieses unmöglich sey, und zwar mit vollem Rechte, wenn wir nicht über das unmittelbar gegebene Bewusstseyn — die Anschauung, die entweder Gefühl oder Empfindung heißt, — hinaus können. Denn, sagt er, wollt ihr dem nothwendigen Bewusstseyn vom Ich oder NichtIch Realität zuschreiben, so könnt ihr auch auf nichts fußen, als auf

dieses unmittelbar gegebene Bewusstseyn. Das reflectirte Bewusstseyn (der Begriff) ist ursprünglich nichts als Anschauung, die im Begriffe als Object erscheint. Ihr erkläret also die Anschauung aus der Anschauung, und drehet euch in einem Cirkel herum. Aber es ist ja die Frage, ob die Anschauung (das unmittelbar gegebene Bewusstseyn) nicht täusche. Und dann müsset ihr entweder beiden Arten von Bewusstseyn zugleich Realität zuschreiben, oder ihr müsset das eine aus dem andern erklären, das heißt, ihr müsset das eine als real setzen, und das andere als Täuschung erklären, insofern ihm Realität zukommen soll. Ihr könnt das Erste nicht; denn beide Arten von Bewusstseyn sind sich auf diesem Standpunkte einander entgegengesetzt. Es ist das Bewusstseyn von Ich und NichtIch, von Freiheit und NaturNothwendigkeit. Es ist kein Drittes da, wodurch beide Entgegengesetzte vereinigt, den Charakter der Absolutheit verlören. Nun fodert der Satz des Widerspruches, von dem ihr ausgeht, den ihr aller Realität zum Grunde leget, absolut, daß wenn zwischen zwei Entgegengesetzten das eine gesetzt wird, das andere schlechthin aufgehoben werden muß. Wollet ihr hier, wo von dem ersten Grunde alles reellen Denkens die Rede ist, eine Ausnahme machen, so fangt ihr euer Geschäft mit einem Widerspruche, als Fundamente alles Denkens, an, und vernichtet die Möglichkeit desselben ganz.

§. 3.

Es ist also nichts übrig, als daß ihr entweder dem Ich Realität zuschreibt, und die des NichtIch aufhebt, oder umgekehrt. Aber welches von beiden soll angenommen werden? Es ist schlechterdings kein Entscheidungsgrund da. Die Realität oder NichtRealität des Einen ist so gewiß oder ungewiß, als die des andern. Denn der letzte Grund, auf den ihr kommen könnet, ist Anschauung, oder Gefühl; und dieser Grund ist beiden gemein. Und so ist gar kein Wissen möglich. Es bleibt ewig ungewiß, ob dem nothwendigen Bewusstseyn überhaupt auch nur Realität zukommen könne, und wenn man dieses auch zugeben wollte, so ist doch kein Entscheidungsgrund möglich, wodurch auf eine untrügliche Art zu bestimmen wäre, welcher Art von Bewusstseyn, ob bloß dem SelbstBewusstseyn, oder dem Bewusstseyn von Dingen (da beide ohne Widerspruch nicht zugleich als real gesetzt werden können) Realität zuzuschreiben sey.

§. 4.

Gegen dieses Räsonnement ist nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, von welcher alle bisherige Philosophie, selbst die Kantische nicht ausgenommen, ausgieng, und nach welcher die gegebene Anschauung das Letzte ist, worauf man kom-

men kann, — schlechterdings nichts einzuwenden. Man kann mit Zuversicht jeden Philosophen, er sey Kantianer oder Antikantianer, oder Kant selbst, auffodern, seine Kräfte gegen einen Skeptiker, mit solchen Waffen ausgerüstet, zu versuchen; und man kann zum voraus auf eine untrügliche Art gewiß seyn, daß der Sieg auf Seiten des Skeptikers seyn wird. Kant selbst gieng nicht weiter, als bis auf die gegebene Anschauung (das unmittelbare, nothwendige Bewusstseyn, das er auf eine unschickliche Art Empfindung nennt), um die Realität unserer Vorstellungen zu behaupten. Aber das ist gerade die schwierige Frage, die die Philosophie zu beantworten hat, die Frage nämlich, ob die Anschauung, Empfindung, oder das nothwendige Bewusstseyn nicht täusche; und da in unserm Bewusstseyn zwei Arten von Anschauung, die sich widersprechen, vorkommen, so ist die Frage, welcher von beiden zu trauen, oder Realität zuzuschreiben sey.

§. 5.

Es giebt nur zwei Ansichten des menschlichen Geistes. Entweder man betrachtet ihn bloß so, wie er nach der gemeinen, gegebenen SelbstAnschauung erscheint, oder man erhebt sich zu einer ganz reinen, intellectuellen Anschauung desselben, die nicht gegeben seyn kann, sondern die man mit absoluter Freiheit her-

vorbringt, die daher keine bloße ThatSache, sondern absolute ThatHandlung ist, und wodurch alle möglichen HandlungsWeisen des menschlichen Geistes, als bloße ThatSachen, die den Inbegriff der ganzen Erfahrung ausmachen, systematisch erklärt, und abgeleitet werden. Die erste Ansicht ist die des gemeinen MenschenVerstandes, der, als solcher, gar keines Zweifels in Absicht auf die Realität der Erfahrung fähig ist. Er wird durch eine Art von VernunftMechanismus geleitet. Der Philosoph macht sich nothwendig von den Fesseln desselben los, indem er den Grund alles dessen, was in seinem Bewusstseyn als gegeben vorkommt, oder vorkommen kann, untersucht, und folglich, so lange er diesen Grund nicht gefunden hat, die gesammte Erfahrung als problematisch setzt. Denn man kann den Grund irgend eines gegebenen Etwas nur in sofern untersuchen, als man die Realität desselben, so wie es gegeben ist, bezweifelt. Man will nämlich durch diese Untersuchung gewiß werden, ob das Gegebene wirklich so an sich sey, wie es, als gegeben, erscheint. Der Philosoph, der die Erfahrung durch die Erfahrung erklären will, widerspricht sich selbst, und muß nothwendig auf das traurige Resultat kommen, daß gar keine Gewissheit in Absicht auf die Realität der auf unsere Vorstellungen sich beziehenden Gegenstände möglich sey. Nach dieser Ansicht hat Plattner ganz recht, wenn er in

der Vorrede zu seinen Aphorismen S. XV sagt: „Sollte nicht ein wohlverstandener Skepticismus aus allen „Streitigkeiten" (in welche die theoretische Vernunft, die bloß auf Erfahrung beschränkt ist, und den letzten Grund aller Erfahrung in der Erfahrung selbst zu finden wähnt, nothwendig führt,) „der natürlichste Ausweg, und zugleich auch zur Besänftigung aller dogmatischen und kritischen Leidenschaften in der Philosophie das vernünftigste Mittel seyn? Was können „wir doch unter den Titeln Logik, und Metaphysik, Kritik der Vernunft, u. s. w. was können wir überhaupt unter dem Titel Philosophie „anders leisten wollen, als daß wir, die „allein unbezweifelte Wirklichkeit unserer Vorstellungen vorausgesetzt, die Geschichte derselben getreu aufzeichnen, „und denn das für den Menschen wahr und gewiß „erweisen, was in der menschlichen Denkart, so fern „sie uns theils als niederes theils als höheres Erkenntniß-Vermögen erscheint, die Ueberzeugung von „Wahrheit und Gewissheit mit sich führt?"

§. 6.

Auf dem Standpunkte des natürlichen Bewusstseyns kann also die Philosophie schlechterdings nichts anders zu Stande bringen, als eine bloße histori-

sche Darstellung der ThatSachen des Bewusstseyns, die, wenn sie von den Beiträgen der Empfindung entblößt werden, den Stoff zur Logik, und in Verbindung mit denselben den Stoff zur empirischen Psychologie geben, wodurch aber die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen auf keine Art begründet werden kann. Die Philosophie ist bloß ZeitungsSchreiberinn dessen, was auf dem Gebiete des empirischen Bewusstseyns vorfällt, keinesweges aber pragmatische GeschichtSchreiberinn, die nur allein die Gewissheit ihrer Nachrichten verbürgen kann, indem sie bis zur letzten Quelle zurückgeht, aus welcher sie alle fließen.

§. 7.

Auf dem Gebiete des gemeinen Bewusstseyns herrscht für den Philosophen, der bei demselben stehen bleibt, und die Erfahrung aus der Erfahrung erklären will, nichts als Widerspruch. Jeder solche ZeitungsSchreiber kann schlechterdings nichts anders als lauter Lügen dem wissbegierigen Publicum mittheilen. Er muß es selbst fühlen, daß er keine andere wahre Nachricht von dem Lande der theoretischen Vernunft geben könne, als daß daselbst lauter Lügen hausen, und die Wahrheit ewig davon verbannt ist. Die ehrlichsten dieser ZeitungsSchreiber gestehen dieses

selbst ein. Unter diese gehört Plattner. Er gesteht selbst aufrichtig, daß keine andere Philosophie möglich sey, als Skepticismus, das heißt, als die Wissenschaft, in welcher systematisch gezeigt wird, daß gar kein Wissen, keine eigentliche Erfahrung insofern durch sie die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen verstanden wird, als möglich gedacht werden kann. Wenn er dieses letztere auch nicht ausdrücklich sagt, so folgt es doch aus seinen Prämissen. Denn er giebt nur die unbezweifelbare Existenz unserer Vorstellungen (der besonderen Bestimmungen unseres Bewusstseyns), keinesweges aber die Gewissheit der Existenz der auf dieselben sich beziehenden Gegenstände zu. Nach ihm muß man eine doppelte Art von Erfahrung unterscheiden, nämlich die ideale, und die reale. Jene bezieht sich bloß auf die Existenz der Vorstellungen; diese aber auf die Existenz der wirklichen, d. h. der denselben entsprechenden Gegenstände. Jene hat noch kein Mensch, der bei Sinnen war, geläugnet; von derselben konnte also nie die Frage in der Philosophie seyn, wenn man die Philosophen nicht sammt und sonders zu Tollhäuslern machen will. Bloß die letztere war der Gegenstand aller philosophischen Untersuchungen, wodurch das Problem zur Lösung aufgestellt wurde, ob, und wie die reale Erfahrung möglich sey.

Nach Plattner, und allen Skeptikern, wenn sie consequent seyn wollen, ist nur die ideale Erfahrung unläugbar; denn sie ist unmittelbare ThatSache des Bewusstseyns. Daß aber der idealen Erfahrung eine reale zum Grunde liege (daß unsern Vorstellungen wirkliche Gegenstände entsprechen), das ist und bleibt ewig ungewiß, eben so ungewiß, als die entgegengesetzte Behauptung. Denn ob reale Objecte sind, oder nicht sind, das liegt nicht unmittelbar in der ThatSache des Bewusstseyns; es wird dieses erst durch einen Schluß gesetzt, dessen Rechtmäßigkeit erst zu untersuchen ist. Die reale Erfahrung, sie mag sich bloß auf das Ich, als realen Gegenstand, oder auf die Dinge außer dem Ich als etwas Wirkliches beziehen, bleibt also ein ewig unauflösbares Problem für die menschliche Vernunft.

§. 8.

So aufgestellt ist der Skepticismus, nach dem einmal beliebten Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, ganz vernünftig und consequent. Es läßt sich auf diesem Standpunkte gar nichts mit Grunde wider ihn einwenden. Die ideale Erfahrung ist hier absolut; über dieselbe können wir, selbst nach dem unläugbaren Zeugnisse des gemeinen Bewusstseyns, nicht hinaus. Wir müssten aber über sie hinausdrin-

gen können, wenn wir über irgend ein reales Object, über das Ich oder NichtIch, oder, was noch über dieselben erhaben gedacht werden mag — über die Gottheit, etwas Zuverlässiges bestimmen wollten. Es ist also außer der Existenz unserer Vorstellungen alles ungewiß. Nach dem unmittelbaren Zeugnisse des Bewusstseyns ist das Ich nichts als ein bloßes Vorstellungsvermögen, von dem sich gar kein weiterer Grund weder im Ich noch außer dem Ich angeben läßt.

Wenn aber Plattner einen wohlverstandenen Skepticismus fodert, und das Wesen desselben darinn setzt, daß, nachdem auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns auf eine apodiktisch gewisse Art bewiesen ist, daß man über die ideale Erfahrung nicht hinausgehen könne, und daß folglich die ganze reale Erfahrung ungewiß sey, man dennoch das, was man mit absoluter Nothwendigkeit als problematisch bestimmt hat, wieder als gewiß voraussetzen soll, wie Plattner in derselben Stelle fodert, so giebt er dadurch den Charakter eines ehrlichen ZeitungsSchreibers der Begebenheiten des menschlichen Geistes wieder auf, und täuschet absichtlich alle die, welche von ihm über diesen Punkt ächte Nachrichten erwarten; oder er täuscht sich selbst auf die sonderbarste Weise. Denn aus der Reflexion auf das Be-

wusstseyn, und aus der ganzen Zergliederung desselben erhellt ja unwidersprechlich, daß bloß die ideale Erfahrung gewiß ist, die reale hingegen nach dieser Voraussetzung ungewiß seyn, und bleiben muß: wie kann man nun auf eben das Fundament, von dem man nie versichert seyn kann, ob es wirklich ist, mit Sicherheit bauen? Ist nichts gewiß, als die Existenz unserer Vorstellungen, so muß alles das, was sich in Rücksicht sowohl auf das höhere als niedere Erkenntniß-Vermögen außer den Vorstellungen als reales Object mit einer noch so lebhaften, und nothwendigen Ueberzeugung von Wahrheit, und Gewissheit aufdrängt, als Täuschung, und Schein verwerfen.

§. 9.

Nebst den Skeptikern giebt es nur noch zwei Arten von solchen ZeitungsSchreibern, die aber nichts als Lügen und Erdichtungen aus dem Lande der Lügen (der theoretischen Vernunft) unter das Publikum, das an Nachrichten aus dem Gebiete des menschlichen Geistes Interesse findet, verbreiten. Auch sie gehen von dem Grundsatze aus, daß das gemeine Bewusstseyn die einzige Quelle sey, aus welcher sie ihre Zeitungs-Nachrichten schöpfen können. Aber das gemeine Bewusstseyn sagt ganz widersprechende Sachen aus. Freiheit und Natur-Nothwendigkeit, Absolutheit und Beschränktheit, sind die Grund-Aussagen, die es den horchenden ZeitungsSchreibern zuflüstert. Es gehört nur wenig Scharfsinn dazu, um das Widersprechende dieser Aussagen zu entdecken. Daher suchen die klügeren ZeitungsSchreiber ihre Nachrichten so einzurichten,

daß der auffallende und jedem, der mit Aufmerksamkeit darüber nachdenkt, handgreifliche Widerspruch wegfällt. Sie lassen daher entweder bloß das Zeugniß von Freiheit oder NaturNothwendigkeit gelten, und theilen sich dadurch in zwei Partheien, deren erste man die Idealisten, die zweite aber die Materialisten nennt.

§. 10.

Die Idealisten unterscheiden sich von den Skeptikern und Materialisten dadurch, daß sie nebst der unbezweifelbaren Existenz der Vorstellungen nur noch die Existenz des Ich, als eines realen ganz geistigen Gegenstandes annehmen; und die Materialisten zeichnen sich von jenen zwei Partheien dadurch aus, daß sie nebst der Existenz der Vorstellungen nur noch die Existenz der Materie gelten lassen, die auf eine besondere Art organisirt durch WechselWirkung mit materiellen Gegenständen zum Bewusstseyn kommt. Auf solche Art suchen sie ihren Nachrichten aus dem Gebiete des menschlichen Geistes das Gepräge der Wahrheit aufzudrücken, indem sie eine der widersprechenden ThatSachen des Bewusstseyns aufheben, und die andere geltend machen wollen. Aber dadurch wird der Widerspruch nur versteckt, nicht aber vernichtet. Jede dieser Partheien verwickelt sich nothwendig in lauter Widersprüche, die sich leicht aufdecken lassen. Sie gehen beide von einem Widerspruche aus, weil sich weder Freiheit ohne NaturNothwendigkeit, noch diese ohne jene denken läßt. Zudem soll die Philosophie die ganze Erfahrung erklären, und daher kein Glied derselben aufheben. Das nothwendige Bewusstseyn von

Freiheit ist eben sowohl eine unläugbare Thatsache des gemeinen Bewusstseyns, als das nothwendige Bewusstseyn von NaturNothwendigkeit. Es muß daher beides erklärt werden.

§. 11.

Man muß jedoch dem Scharfsinne dieser Partheien Gerechtigkeit widerfahren lassen, und bekennen, daß sie das Widersprechende sehr geschickt zu verhüten wissen, und daß sie die neuen Widersprüche, in welche sie gerathen, und die nur von dem transcendentalen Standpunkte aus recht sichtbar werden, ihrer Consequenz im Denken zu verdanken haben. Der Fehler liegt einzig darin, daß sie entweder von dem Begriffe der absoluten Freiheit, oder der absoluten Nothwendigkeit, als einem Etwas, das im gemeinen Bewusstseyn gegeben, und isolirt gedacht, möglich sey, ausgehen. Ihnen ist das wirkliche Ich entweder das Erste, oder das Zweite. Aber das Absolute kann nicht gegeben, und als solches wirklich seyn. Es kann auch nicht gedacht werden, ohne daß es durch ein Entgegengesetztes bestimmt, und in Schranken gesetzt wird. Dieser Widerspruch ist jedoch weit feiner, und unbemerkbarer, als der, wodurch beides, nämlich absolute Freiheit, und absolute Nothwendigkeit zugleich in einem Subject nach dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewusstseyns denkbar und wirklich seyn soll. Diejenigen, die diese Verbindung zweier Absoluten, die einander schlechthin entgegen gesetzt sind, ohne ein Drittes, wodurch sie beschränkt werden, behaupten, sind die widersinnigsten ZeitungsSchreiber dieser Art. Man nennt sie die ge-

meinen Dogmatiker (den Pöbel unter den Philosophen). Die Idealisten, Materialisten, Skeptiker sind zwar auch Dogmatiker, indem sie von einem bloß Gegebenen ausgehen, ohne dasselbe erst aus der Natur der Intelligenz bestimmt zu haben. Ihr gemeinschaftlicher Standpunkt ist ganz unbestimmt. Aber aus einem gänzlich Unbestimmten läßt sich ohne Widerspruch gar nichts Bestimmtes deduciren. Ihre Behauptungen sind also sämmtlich grundlos. Aber man kann sie, wegen ihrer Consequenz in anderer Rücksicht, Dogmatiker von der edlern Art nennen, weil sie nicht so plump und tölpelhaft, wie die ersteren, zu Werke gehen.

§. 12.

Da nun die erste Ansicht des menschlichen Geistes, nach welcher man bloß bei dem, was gegeben ist, stehen bleibt, schlechterdings nicht zu dem Ziele führen kann, das die philosophirende Vernunft zu erreichen strebt: so bleibt die zweite Ansicht als die einzig mögliche übrig, nach welcher man die HandlungsWeisen desselben nicht als schon gegeben und bestimmt, wie sie auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns erscheinen, betrachtet, sondern unabhängig von aller Erfahrung aus der Natur der Intelligenz deducirt. Dadurch verlieren sie den Charakter der bloßen ThatSachen, und werden lauter reine ThatHandlungen.

§. 13.

Das Letzte, was man auf dem Standpunkte des

gemeinen Bewusstseyns in dem Bewusstseyn selbst auffinden kann, ist eine bestimmte Affection des Ich, unmittelbare Wahrnehmung von Beschränktheit, oder Gefühl. Nach der Aussage des gemeinen Bewusstseyns scheint es zwar, daß unser Bewusstseyn durch Dinge, die unabhängig von demselben da seyen, also durch Dinge an sich bestimmt werde. Das Object scheint da zu seyn, wenn wir es auch nicht vorstellen. Aber es scheint nur so; ist aber in der That eine optische Täuschung des Verstandes. Denn wenn wir das Bewusstseyn von dem Dinge genauer zergliedern, so finden wir selbst auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, daß das Ding, das ganz unabhängig von uns da seyn soll, weiter nichts, als die Synthesis des Mannichfaltigen eines in uns vorhandenen, und, nach dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseyns, nicht weiter abzuleitenden Gefühles ist. Jedes Ding entsteht uns also durch ein Gefühl; keinesweges aber entsteht das Gefühl durch das Ding. Wir können freilich auf das durch das Gefühl entstandene Ding aufs neue reflectiren, und dadurch ein neues Gefühl erzeugen; aber das ist nicht die ursprüngliche Ansicht des Dinges, und des Gefühles.

§. 14.

Wenn nun das Ding nichts weiter ist, als die bloße Synthesis des Mannichfaltigen eines Gefühles, und in dieser Rücksicht einen bloß subjectiven Grund hat: wie ists möglich, daß wir dessen ungeachtet unsern Vorstellungen von den Dingen, die sich mit dem Bewusstseyn von Nothwendigkeit aufdrängen, Realität zuschreiben können? Welches ist der entscheidende

Grund? Soll man sagen: die Dinge afficiren das Ich, bringen das Gefühl, und durch dieses die nothwendige, ihnen entsprechende Vorstellung hervor, so ist das selbst wider die Aussage des Bewusstseyns, das von weiter nichts weiß, als von einem bestimmten Gefühle, das zugleich als absolut erscheint, und daher einen völlig widersprechenden Charakter äußert. Das Ding, das dem Gefühl entgegengesetzt, und die Ursache desselben seyn soll, ist keine unmittelbare That-Sache des Bewusstseyns; sondern es kommt bloß im Bewusstseyn vor als die Folge eines Schlusses. — Dann ist diese Erklärungsart eine offenbare petitio principii. Denn das Daseyn der Dinge ist dem Philosophen, als solchem, noch ungewiß, und soll erst bewiesen werden, welches durch das bloße Gefühl, insofern es gegeben ist, nicht geschehen kann. Denn es wäre ja (nach dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns) möglich, daß das Gefühl, das sich auf Dinge bezieht, bloß durch das Ich ohne weitere Bedingung hervorgebracht würde, wie der transcendente Idealist behauptet. Also auf diesem Standpunkte ist schlechterdings kein Kriterium der Realität unserer Vorstellungen von den Dingen möglich. Nebst dem, daß durch die eine und andere Behauptung die Freiheit völlig aufgehoben wird, ohne deren Realität wir auf dem Wege der Begründung des menschlichen Wissens in theoretischer und praktischer Hinsicht keinen Schritt vorwärts thun können. Kann man über das gegebene Gefühl wirklich nicht hinaus, ist es also in dieser Rücksicht für uns wirklich absolut, so ist das Selbst-Bewusstseyn sowohl, als das Bewusstseyn von den Dingen schlechterdings unerklärbar, ja sogar

widersprechend; und daher hat alles Philosophiren ein Ende.

§. 15.

Also das gegebene Gefühl muß erklärt werden können, wenn Metaphysik, als die Wissenschaft alles Wissens, möglich seyn soll. Soll es erklärt werden, so muß man über das gegebene Gefühl hinausdringen, und bis zu einem Grunde kommen können, der als die ursprüngliche Quelle aller bestimmten Gefühle, und folglich als absolutes Gefühl angesehen werden muß. Ohne diesen Charakter würde dieser Grund kein RealGrund alles Realen seyn können. Dieser Grund müßte das Bewußtseyn von einer absoluten (sich selbst bestimmenden) Schranke seyn, über die wir nicht mehr hinaustreten könnten, statt daß das Ich aus jeder bestimmten Schranke (jedem gegebenen Gefühle) zu einer andern, bis ins Unendliche fortschreiten kann. Wir wollen nun versuchen, ob sich das gegebene Gefühl überhaupt auf solche Art erklären läßt.

§. 16.

Das gegebene Gefühl bezieht sich auf Freiheit und Nothwendigkeit, von welchen beiden sich uns ein nothwendiges, auf keine Art wegzuräsonnirendes, Bewußtseyn aufdrängt. Wenn also das Gefühl auf eine die Vernunft vollkommen befriedigende Art erklärt werden soll, so muß das nothwendige Bewußtseyn sowohl von Freiheit als von NaturNothwendigkeit bleiben. Erklärt man das Gefühl durch die Einwirkung des

Dinges an sich auf das Ich, so wird die Freiheit aufgehoben; es hat bloß das Gesetz des Mechanismus sowohl in der Function des Erkennens als in der des Wollens statt. Erklärt man das Gefühl bloß aus dem Ich an sich ohne weitere Bedingung, die von dem Grunde wohl zu unterscheiden ist, so wird die NaturNothwendigkeit aufgehoben. Die wahre Philosophie soll das ganze Bewusstseyn erklären. Das Bewusstseyn ist ein organisches Ganzes. Will man nun ein Glied desselben erklären, so hebt man es ganz auf. Daher wird auch sowohl im Materialismus als Idealismus nicht nur ein Theil des Bewusstseyns — NaturNothwendigkeit oder Freiheit — sondern es wird beides aufgehoben, weil weder Freiheit ohne NaturNothwendigkeit, noch diese ohne jene denkbar ist.

§. 17.

Wir treffen darinn mit dem Idealismus zusammen, daß wir behaupten, das Gefühl könne bloß seinen letzten Grund in dem Wesen des Ich haben. Wir trennen uns aber wieder von ihm durch die Behauptung, die das Wesentliche in unserer Erklärung ausmacht, und worauf wohl zu reflectiren ist, wenn sie nicht ganz mißverstanden werden soll, — daß nebst diesem Grunde noch eine Bedingung gesetzt werden müsse, wodurch es einzig möglich werde, daß das Gefühl vollständig erklärt wird, und daß Freiheit und NaturNothwendigkeit mit einander bestehen können. Unser Erklärungsgrund ist eine Art von WechselWirkung, aber nicht eine solche, wie im gemeinen Dogmatismus, wo Grund mit Grund in Verbindung

steht (wo das Gefühl aus dem Dinge, und das Ding aus dem Gefühle erklärt wird), sondern eine solche, wo zu einem absoluten Grunde eine bloße Bedingung hinzugedacht wird.

§. 18.

Welches ist nun dieser Grund; welches ist diese Bedingung? Wir sagten schon, daß wir insofern mit dem transcendenten Idealismus übereinstimmen, als der letzte Grund des Gefühles in dem Wesen des Ich gesucht werden müsse. Das Wesen des Ich wird aber von uns bestimmt, als ein bloßes Handeln, das sich selbst bestimmt. Das Wesen des Ich kann nicht bestehen in dem wirklichen Bewusstseyn, als dem Innbegriffe aller Erfahrung, wo alles bloß bestimmt ist, und daher einen absoluten Bestimmungsgrund fodert. Die Philosophie soll diesen Grund aufsuchen. Da nun der Grund nothwendig außer dem Begründeten liegt, so muß sie über alle Erfahrung hinausgehen, und die Frage zu beantworten suchen: Wie ist Erfahrung, oder das bestimmte Bewusstseyn überhaupt möglich? Sie muß das ursprüngliche Bewusstseyn, auf welches sich dann im Fortgange des Bewusstseyns jedes bestimmte Bewußtseyn nothwendig beziehet, und sich an dasselbe, wie an einen festen Punkt anknüpft, ohne alle Rücksicht auf irgend ein bestimmtes Bewusstseyn, durch absolute Freiheit selbst construiren, und gleichsam erschaffen, und daraus die ganze Erfahrung, ihrem wesentlichen Inhalte nach deduciren. Läßt sich dann jedes bestimmte Bewusstseyn daraus erklären, so ist das Problem der Philosophie gelöset; der absolute Grund alles dessen, was

ist, ist gefunden. Also, um das bestimmte Bewusstseyn zu erklären, muß ein absolutes Bewusstseyn frei construirt werden. Wie ist aber das absolute Bewusstseyn möglich? Diese Frage weiset nicht auf irgend einen Grund, sondern bloß auf die Bedingungen hin, unter welchen das absolute Bewusstseyn, und die Construction desselben möglich seyn soll. Denn es ist baarer Unsinn, den Grund des Absoluten, das keinen Grund außer sich haben kann, sondern sein eigener Grund ist, aufsuchen wollen.

§. 19.

Die erste Bedingung in Absicht auf das Absolute, das gesucht wird, ist die, daß es bestimmt werden müsse. Denn es soll aus ihm die ganze Erfahrung, ihrem wesentlichen Charakter nach, deducirt werden. Aber aus einem schlechthin Unbestimmten läßt sich gar nichts deduciren. Das Absolute soll bestimmt werden, das heißt, es soll gedacht werden als ein bestimmtes Etwas, woraus jedes bestimmte, und bestimmbare Etwas sich auf eine für die philosophirende Vernunft vollkommen befriedigende Art erklären lasse, und wovon jedes andere Etwas unterschieden werden solle. Es muß also gedacht werden, was es an sich ist. Aber dies ist nicht möglich, wenn ihm nicht etwas entgegengesetzt wird. Das ist die zweite Bedingung in Absicht auf das Absolute, das gesucht werden soll. Es ist ihm aber nichts entgegengesetzt, als das schon bestimmte. Dieses ist die Erfahrung, deren Grund nur das Absolute seyn kann. Die Grundlage aller Erfahrung auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns ist nichts, als ein Seyn. Jedem

Gegenstande der Erfahrung kommt selbst nach dem Zeugnisse des Bewusstseyns ein Seyn zu. Also das Seyn ist der letzte sinnliche Grund jeder Erfahrung, als solcher. Aber es soll die ganze Erfahrung, also auch der sinnliche Grund derselben durch etwas begründet werden, das ganz außer der Erfahrung liegen muß. Es muß daher der übersinnliche Grund des sinnlichen Grundes der Erfahrung aufgesucht, und bestimmt werden. Wird dieser übersinnliche Grund der ganzen Erfahrung ebenfalls als ein Seyn bestimmt, so wird gar nichts begründet. Denn das Wesen der Erfahrung besteht ja in einem Seyn, und davon soll der Grund gesucht werden. Das Etwas also, wodurch die ganze Erfahrung begründet werden soll, muß ursprünglich als das absolute Gegentheil des Seyns bestimmt werden. Außer dem Seyn ist nichts möglich, als ein Handeln. Also der absolute Grund der Erfahrung ist an sich nichts, als ein bloßes Handeln.

§. 20.

Aber der absolute Grund soll selbst bestimmt werden, und zwar nicht durch etwas außer ihm (sonst hörte er auf, absolut zu seyn), sondern durch sich selbst. Also das bloße Handeln soll sich selbst bestimmen. Es kann dieses nicht geschehen ohne Gegensatz. Was immer bestimmbar seyn soll, muß vermittelst eines andern, das von ihm verschieden ist, bestimmt werden. Das liegt in dem Begriffe der Bestimmbarkeit. Dem Handeln ist aber nichts entgegengesetzt, als ein Seyn. Also muß es sich dadurch bestimmen, daß es sich dem Seyn entgegensetzt. Nur

in dieser Entgegensetzung wird es sich seiner bewusst, als eines bloßen Handelns, und unterscheidet sich als solches von dem bloßen Seyn; es bestimmt sich, daß es an sich etwas anders sey als ein bloßes Seyn. Aber eben dadurch macht es sich selbst nothwendig zu einem Seyn; es wird Sebst-Bewusstseyn — Ich; also ein bestimmtes Etwas, das zwar dem Seyn entgegengesetzt, aber doch darinn gleich ist, daß es ein bestimmtes Etwas ist, wie jedes Seyn. Das bloße Handeln (die rein praktische Vernunft) stimmt sich selbst nothwendig zu einem Seyn (zur theoretischen Vernunft, die das gegebene Seyn bloß auffassen, aber keines hervorbringen kann) herab, wenn es sich in der SelbstAnschauung bestimmt.

§. 21

Aber ist denn das Seyn der ursprüngliche Charakter des Ich? folgt denn daraus, daß, weil sich das Ich nothwendig als ein Seyn erscheint, sobald es sich denkt (und das muß es, weil es ohne Selbst-Bewusstseyn nichts ist), es auch an sich, seinem wesentlichen Charakter nach nichts sey, als ein Seyn? Daraus erhellt nun klar, daß das Seyn die bloß sinnliche Ansicht des Ich ist, und daß sein Wesen in bloßem Handeln, das sich selbst bestimmt, bestehe. Wenn nun die philosophirende Vernunft von der bloß theoretischen (seyenden) Vernunft ausgeht, und dadurch den Grund alles Seyns bestimmen will, wie es bis auf Fichte der Fall war, — ist sie denn nicht offenbar mit einem radicalen Irrthum befangen, und mit unheilbarer Blindheit geschlagen? Fichte behauptet, daß der Grund alles dessen, was ist, kein

Seyn, sondern ein bloßes Handeln seyn müsse. Darüber erheben denn die Gegner ein großes Hohngelächter, als über etwas, das sich absolut widerspreche. Das, was ursprünglich nicht ist, soll der Grund alles dessen seyn, was ist. Wer kann so was denken? Aber wer heißt euch denn, ihr geistlosen SubstanzMänner, das Absolute als ein bloß Denkbares zu denken? Unsere Foderung ist ja, daß es allen Gesetzen des Denkens zuwider, als etwas an sich schlechthin Undenkbares soll gedacht werden. Nur so ist die natürliche Täuschung der theoretischen Vernunft aufzudecken, und für immer zu vermeiden. Das Seyn ist nur die sinnliche Ansicht der Vernunft; das Handeln ihr ursprünglicher Charakter. Die theoretische Vernunft ist nur der täuschende Wiederschein der ursprünglichen Vernunft, nur der verkehrt stehende Schatten derselben. Die letztere muß also durch die erstere, nicht diese durch jene berichtigt, und bestimmt werden. Nur so kann die Vernunft ganz harmonisch mit sich werden, wenn die theoretische Vernunft bis zur rein praktischen gesteigert wird. Nur so wird die Vernunft verständig, und der Verstand vernünftig, d. i. Vernunft und Verstand wird absolut Eins. Die theoretische Vernunft muß sich dahin bescheiden, daß ihre Gesetze, worunter der Satz des Widerspruches das erste ist, nur Erscheinungen der ursprünglichen Vernunft sind, und daher nur im Lande der Erscheinungen, keinesweges aber auf dem Gebiete des Uebersinnlichen, wo sie erst sanctionirt, und auf das entgegengesetzte Gebiet beschränkt werden, gelten. Nach dieser Einsicht muß sie selbst bekennen, daß in der Behauptung, daß das, was ursprünglich nicht ist, der Grund alles Seyns seyn müsse, aller Widerspruch auf-

höre, und daß nur dann nichts, als wahrer Widerspruch eintrete, wenn sie ohne vollkommne Selbstkenntniß ihre Gesetze auf das Uebersinnliche übertragen, und die entgegengesetzte Behauptung aufstellen will.

Also das Wesen des Ich ist zwar ein absolutes Handeln, das aber als Bedingung des Selbstbestimmens zugleich etwas fodert, das ihm ursprünglich entgegengesetzt ist. Denn jedes Bestimmbare, also auch das, was durch sich selbst bestimmbar ist, wie das absolute Ich, setzt ein Verhältniß mit einem andern, ihm entgegengesetzten Bestimmbaren voraus. Ohne dieses Verhältniß ist auch keine Bestimmung möglich. Der Idealist, der keine andere Realität annimmt, als die des Ich, widerspricht sich selbst in seinem ersten Grundsatze, eben sowohl wie der Materialist, der nur die Realität der Materie gelten lassen will. In beiden Systemen ist gar kein Bewusstseyn möglich. In dem letzteren fehlt es an dem absoluten Grunde des Bewusstseyns; in dem ersteren aber an der absoluten Bedingung dieses Grundes.

§. 22.

Diese Bedingung kann nichts anders seyn, als ein bloßes Seyn, das dem Handeln widerstehet. Durch diesen Widerstand entsteht nun dreierlei. Erstens das Handeln, das in seinem Laufe gehemmt wird, wird zu sich selbst reflectirt. Zweitens insofern es absolut ist, wird es nicht gänzlich gehemmt, sondern es kehrt von seiner Selbst-Reflexion auf den Widerstand zurück, und sucht den Widerstand aufzuheben. Dadurch geht es nothwendig über den Widerstand hinaus.

Es entsteht eine Vorstellung von dem Zustand, der eintreten würde, wenn der bestimmte Widerstand nicht wäre, und ein Streben, diesen Zustand hervorzubringen. Da aber der Widerstand nur insofern besiegt werden kann, daß immer nothwendig aus dem besiegten Widerstand in einen neuen übergetreten wird, folglich der Widerstand überhaupt nie zu vertilgen ist, so wird das absolute Handeln ein Streben, d. h. ein Handeln, dem immer widerstanden wird. Auf solche Art verliert drittens das Handeln den Charakter der Absolutheit, insofern es aufhört, ein bloßes Handeln zu seyn, und ein Streben wird. So wird es ein beschränktes Handeln, beschränkt durch den Widerstand; und als solches, wird es sich seiner nothwendig bewusst, es wird Ich, dessen Wesen in einem sich selbst bestimmenden Handeln, in Bewusstseyn, besteht. Nun ist die scharfe Gränzlinie da, die das absolute Handeln, als ein Streben gedacht, zwischen sich, und dem Widerstande, dessen Wesen ein bloßes Bestehen ist, nothwendig zieht, und dadurch das Bewusstseyn von sich selbst und von dem, was es nicht ist, hervorbringt.

§. 23.

Das absolute Handeln wird durch den Widerstand beschränkt, und kommt dadurch zum Bewusstseyn überhaupt, haben wir so eben behauptet. Es verliert dadurch nothwendig insofern den Charakter der Absolutheit, als es zum bloßen Streben wird. Aber es muß zugleich den Charakter der Absolutheit unveränderlich behaupten, insofern es seine Schranken selbst bestimmt, und also in dieser Rücksicht durch den Wi-

derstand nicht beschränkt wird. Das Beschränken, als ein Handeln gedacht, geht nicht aus von dem Widerstande, der ein bloßes Bestehen, ein NichtWirken ist, und folglich weder sich, noch etwas anderes selbst beschränken kann; er ist nur die Conditio, sine qua non alles Beschränkens, keineswegs aber der Grund desselben. Das Beschränken geht also von einem durchaus lebendigen Princip, von dem Ich selbst aus, das ursprünglich als ein bloßes Handeln gedacht werden muß. Die Absolutheit des Ich muß daher dahin bestimmt werden, daß es seine Schranken selbst bestimmt; daß es zwar den Widerstand nie ganz aufheben, aber doch immer verringern, und über denselben hinüberstreben kann; daß es in jeder Function des Erkennens und Wollens von Schranke zu Schranke bis ins Unendliche fortschreitet, und daß folglich nie eine Schranke gedacht werden kann, die für das Ich absolut wäre, so daß es sich nicht in eine höhere Schranke zu versetzen die Kraft hätte. Die Beschränktheit des Ich besteht also darinn, daß es den Zustand der Beschränktheit überhaupt nie gänzlich aufheben, und sich zu einer Absolutheit ohne alle Schranken erheben kann, ob es gleich die Kraft hat, aus jeder bestimmten, wirklichen Schranke zu treten. So wie es aber aus einer bestimmten Schranke tritt, geht es nothwendig wieder in eine neue Schranke über, die es wieder aufzuheben strebt. Dieser Uebergang von Schranke zu Schranke geht ins Unendliche fort, so, daß nie ein Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit eintritt. Das Handeln des Ich bleibt immer ein bloßes Streben, ein ideales Handeln, das in der wirklichen Welt nur einen gewissen Grad von Causalität hat, aber nie volle Causalität haben kann. In-

sofern also der Widerstand durch das Ich, als ein Handeln, nie gänzlich aufgehoben werden kann, ist es eine Causalität, die keine (volle) Causalität ist. Und das ist der eigentliche, ursprüngliche Begriff des Strebens. Sobald das Streben so gesetzt wird, daß es volle Causalität hat, wird es nothwendig aufgehoben. Das Ich soll aber nie aufgehoben werden; daher darf es über den Widerstand überhaupt nie Causalität haben; es muß seinem Wesen nach immer ein bloßes Streben gegen denselben bleiben.

§. 24.

Daraus folgt nun, daß das Bewusstseyn überhaupt gar nicht möglich sey ohne Affection des Ich, oder ohne eine unmittelbare Wahrnehmung eines Widerstandes (einer Beschränkung). Zweitens, daß dieser Widerstand ein bestimmter seyn müsse. Das Bewusstseyn also erwacht vermittelst einer bestimmten Affection. In der Afficirbarkeit des Ich überhaupt besteht seine Absolutheit (Idealität); in der bestimmten Affection seine Beschränktheit (Wirklichkeit, Individualität, Persönlichkeit). Es ist nicht afficirbar durch den Widerstand, als Grund gedacht; das ist der Grundirrthum des Materialismus; sondern nur vermittelst desselben, als Bedingung. Es ist nur afficirbar durch sich selbst, insofern es ein Handeln ist, dem widerstanden wird. Aber es ist auch nicht afficirbar durch sich selbst, als bloßes Handeln gedacht, ohne allen Widerstand, als Bedingung der Selbstaffection. Das ist der Grundirrthum des transcendenten Idealismus, der das

bestimmte Handeln (das Bewusstseyn) ohne Widerstand behauptet. Der Widerstand ist ohne absolutes Handeln gar nichts, er kann sich nicht selbst bestimmen, er ist der Tod selbst. Das Handeln wird also nicht durch den Widerstand hervorgebracht; es erhält auch durch denselben keinesweges seine Richtung, so, daß es sich nur auf eine gewisse, durch die Form des Widerstandes bestimmte Weise, und auf keine andere, bestimmen könnte. Es hängt also sowohl in Rücksicht auf sein Entstehen, als auf seine Richtung nur von sich ab. Daher giebt es keine Dinge an sich, die durch ihre Einwirkung die Affection des Ich, und das bestimmte Bewusstseyn hervorbringen, wie der Materialismus behauptet. Aber der Widerstand ist als bloße Bedingung des sich selbst bestimmenden Handelns nöthig. Ohne Widerstand kann das Handeln nicht zum Bewusstseyn kommen; und ohne Bewusstseyn ist es nichts. Der Widerstand muß also als Bedingung hinzugedacht werden, wenn Bewusstseyn von Thätigkeit, und durch dieses auch Bewusstseyn von Widerstand möglich seyn soll. Es giebt also kein Ich an sich in dem Sinne, wie es der transcendente Idealist nimmt, das bestehen kann ohne Widerstand.

Daraus folgt nun drittens, daß zur Möglichkeit, das Ich, wie es in der Wirklichkeit seyn muß, a priori zu construiren, nichts weiter gesetzt werden kann, als die bestimmte SelbstAffection in dem eben angegebenen Sinne. Hier stehen wir an der äußersten Gränze der Möglichkeit des Bewusstseyns. Hier hat also alle weitere Deduction des Philosophen ein Ende. Die besondere Bestimmtheit der nothwendig bestimmten SelbstAffection ist das gränzenlose Gebiet

der wirklichen Erfahrung, die, als solche, in ihrer Individualität, auf keine Art anticipirt werden kann. Ich kann zwar mit der untrüglichsten Gewissheit zum voraus wissen, daß ich immer etwas Bestimmtes erfahren, daß kein Bewusstseyn in mir möglich seyn werde ohne bestimmte Selbstaffection; aber die individuelle Bestimmtheit dieser Bestimmtheit, kann ich nicht zum voraus wissen. Und hiemit fällt der Vorwurf ganz weg, den man der neuesten Philosophie macht, daß sie behaupte, man müsse alles, auch die wirkliche Erfahrung in ihrer individuellen Bestimmtheit zum voraus aus dem Ich schöpfen. Sie behauptet nichts mehr, und nichts weniger, als daß nur das, was jeder wirklichen Erfahrung wesentlich, und gemein ist, was ihr zum Grunde liegt, vor aller Erfahrung bloß aus dem Ich, insofern es durch die Idee der Möglichkeit a priori construirt wird, geschöpft werden müsse. Und dieses Wesen besteht, wie sie durch eine vollständige Deduction alles möglichen Wissens, und des Bewusstseyns überhaupt beweisen kann, in einem absoluten Handeln, und in einer bestimmten Affection dieses Handelns, die nur vermittelst eines Widerstandes, als Bedingung, möglich ist. Und so ist das ganze Gebiet der Erfahrung für die gränzenlose Ewigkeit, ihrem Wesen nach, bestimmt. — Die Afficirbarkeit des Ich überhaupt ist nicht das, was die Kantianer Receptivität, Bestimmbarkeit von außen, nennen. Auf unserm Standpunkte ist ursprünglich Spontaneität und Receptivität gar nicht verschieden, sondern schlechthin Eins. Das Ich macht sich selbst zur Receptivität, indem es sich selbst, seinem reinen Charakter nach, bestimmt. Es erscheint sich daher nothwendig in der

SelbstAnschauung als Receptivität, so wie es sich als ein Object erscheint. Aber das Anschauende und Angeschaute ist hier absolut identisch. Daher ist auch auf diesem Gesichtspunkte Spontaneität nicht von der Receptivität verschieden. Das Afficiren geht nicht von dem Widerstande aus, der auf keine Weise wirken, folglich auch nicht afficiren kann. Das Ich ist daher nur durch sich selbst vermittelst des Widerstandes afficirbar. Es unterscheidet sein reines Handeln von dem afficirten Handeln nur dadurch, daß es selbstthätig ins Unendliche strebt, und auf seinem Wege auf den Widerstand stößt. Jede Affection des Ich ist daher SelbstAffection. Sie ist entweder rein, und bezieht sich auf das bloße Handeln, das sich selbst unvermischt von dem Widerstande bestimmt; und in diesem Falle ist die SelbstAffection ein bloßes, durch intellectuelle Anschauung aufgefaßtes, und bestimmtes Handeln. Sie ist Subject = Object. Oder sie ist vermischt mit dem Widerstand; und in diesem Falle ist sie ein Streben; es entsteht hier ein doppeltes Bewußtseyn; ein Bewußtseyn des bloßen Handelns und ein Bewußtseyn des Widerstandes; eines wird hier dem andern realiter, und nicht bloß der Form des Bewußtseyns nach, wie bei dem reinen SelbstBewußtseyn, wo eine vollkommene Identität des Subjects und Objects statt hat, entgegengesetzt. Das Subject wird hier von dem Object nothwendig getrennt. Die SelbstAffection des Ich ist also hier Subject und Object. Aber das Bewußtseyn des Widerstandes ist so wenig durch den Widerstand selbst gegeben, so daß dem Ich hier bloße Receptivität zukäme, als das SelbstBewußtseyn gegeben seyn kann. Also auch das Bewußtseyn des Widerstandes ist SelbstAffection, nur

nicht reine, wie es bei dem Bewusstseyn des bloßen Handelns der Fall ist. Der Unterschied zwischen diesem und jenem ist also der, daß die erste Art des Bewusstseyns Subject-Object, die zweite aber Subject und Object ist. In der ersten wird das Object von dem Subject nur formaliter unterschieden, aber realiter das Eine dem andern absolut gleich gesetzt; in der zweiten aber wird das Subject von dem Object realiter getrennt, und beides nur formaliter als gleich angesehen, insofern der Grund von beiden nur bloße Spontaneität seyn kann, und beides ein durch das absolute Ich bestimmtes Etwas ist.

§. 25.

Die Affection des Handelns, die nicht durch den Widerstand als Grund, sondern nur vermittelst desselben als Bedingung gesetzt werden muß, damit das Handeln zum Bewusstseyn kommen, oder Ich werden könne, wird entweder bezogen auf das Handeln selbst (auf das Ich), insofern das Handeln der Grund der Affection ist; und in dieser Rücksicht heißt die Affection Gefühl. Oder die Affection wird bezogen auf den Widerstand, insofern er als die Bedingung der Affection gedacht werden muß; und in dieser Rücksicht heißt sie Empfindung, ein in dem Ich Gefundenes, das ihm, als bloßem Handeln, fremd ist, und das es daher von sich selbst unterscheidet.

§. 26.

Soll das Ich so construirt werden, wie es in der

Wirklichkeit seyn muß, so muß es als ein wesentlich fühlendes Wesen charakterisirt werden. Durch die Deduction der Affection haben wir zugleich das Gefühl deducirt, und zwar auf eine solche Art, daß durch unsere Erklärung weder die Absolutheit noch die Beschränktheit des Ich aufgegeben werden muß, wie es in dem Systeme des Materialismus und Idealismus geschieht. In dem Gefühle ist nach unserer Deduction Absolutheit und Beschränktheit unzertrennlich verbunden. Wir sind über das gegebene Gefühl selbst hinausgegangen, um es seinem ursprünglichen Charakter nach bestimmen zu können. Wir haben es nicht, wie der Dogmatismus in allen Parteien thut, als gegeben in dem gemeinen Bewußtseyn bloß aufgefaßt; sondern wir haben es nach der Idee, wie es seyn soll, wenn das Wesen des Ich, das in der absoluten Synthesis der Absolutheit und Beschränktheit besteht, nicht aufgegeben werden soll, unabhängig von allem wirklichen Bewußtseyn, selbst construirt, und dadurch das Bewußtseyn erst möglich gemacht. Das Gefühl ist das nothwendige Resultat eines absoluten, vermittelst eines Widerstandes durch sich selbst bestimmten Handelns; es ist dieses Handeln selbst, insofern es sich im Kampfe liegend anschaut, und als ein Streben bestimmt. Das Gefühl ist also absolut, und bestimmt zugleich; es ist absolut, insofern von dem Widerstande, als seiner Bedingung abstrahirt, und es als sein eigner Grund bestimmt wird. In dieser Rücksicht ist das Gefühl durch sich selbst; es kommt nicht durch die Einwirkung der Dinge in das Ich. Dieses ist schon an sich, und unabhängig von den Dingen fühlend. Das Gefühl ist bestimmt, insofern auf den Widerstand, als die

Bedingung dieser Bestimmtheit des Gefühles reflectirt, und von dem Handeln, insofern es bloß von sich abhängt, abstrahirt wird. Ohne diese Bestimmtheit des Gefühls ist das Bewußtseyn eben so unmöglich, als ohne jene Absolutheit. Das Gefühl ist daher weder Freiheit allein, noch NaturNothwendigkeit allein, sondern beides zugleich. Es ist Freiheit, insofern es als ein Handeln gedacht wird, das nur sein eignes Grund ist, und daher von Nichts außer sich abhängt. Es ist NaturNothwendigkeit, insofern es als ein im Kampfe liegendes Handeln, als ein Streben bestimmt, und daher auf den Widerstand, als die Bedingung des durch sich selbst bestimmten Handelns, reflectirt wird. Als solches ist es an den Widerstand mit absoluter Nothwendigkeit gebunden; es kann denselben nie aufheben, und schrankenlos werden; sondern es bleibt nothwendig immer auf gewisse Art beschränkt. Aber da es doch zugleich den Charakter der Absolutheit beibehält, so kann es sich über sich selbst, insofern es bestimmt ist (es ist aber immer nothwendig bestimmt) erheben; und in dieser Rücksicht ist es bloße Freiheit, und wird der NaturNothwendigkeit (sich selbst, als bestimmten Gefühle) entgegengesetzt. Die sich selbst bestimmende Freiheit ist absoluter Sinn, wenn sie subjectiv, und absolutes Gefühl, wenn sie objectiv betrachtet wird.

§. 27.

Es ist gar kein bestimmtes Gefühl denkbar, über das das absolute Gefühl, die Freiheit, sich nicht erheben könnte. Denn die bestimmten Schranken des Ich sind immer nur Gefühle. So wie aber das Ich in

seiner Absolutheit über jede bis ins Unendliche bestimmbare Schranke hinüberschreiten kann, und muß, wenn es Ich seyn, und bleiben soll, so kann es sich auch über jedes bestimmte Gefühl, über jeden Act der Freiheit, und insofern über sich selbst erheben, als das Ich in der Wirklichkeit nichts anders ist, als ein bestimmter Act der Freiheit, oder als die bestimmte Freiheit selbst. Daraus entsteht ein Gefühl der Erhabenheit, und Würde; das Ich erblickt sich als absolut, über alles, was bloß ist, also auch über sich selbst, als bloß seyend, erhaben. Das Bestimmende dieser SelbstBestimmung, das jedem bestimmten Act der Freiheit zum Grunde gelegt werden muß, ist die Freiheit an sich, die absolute Freiheit.

Diese ist über jedes bestimmte Gefühl erhoben; sie kann sich nicht mehr über sich selbst erheben; denn sie ist das Princip selbst, das sich über alles erhebt, und wornach alles bestimmt wird; sie ist der absolute Maaßstab aller Bestimmung. Kein Mensch, er mag sich nach dem Gesetze der Freiheit, oder wider dasselbe bestimmen, kann die Freiheit an sich aufheben, sie als NichtFreiheit setzen. Er bleibt sich immer bewusst, daß er dieses nur durch Freiheit thun könnte, und daß er folglich die Freiheit in eben dem Momente setzen müsste, als er sie läugnen wollte. Daher widerspricht sich der Determinismus in seinem ersten Grundsatze. Man kann jedem Gefühle, selbst dem moralischen, entgegenwirken; — das kann kein Mensch läugnen; — daher muß auch jeder die absolute Freiheit anerkennen, die sich über jeden möglichen Widerstand, über alle Schranken erhebt. Es muß daher, wenn von absoluter Freiheit die Rede ist, von jedem Widerstande außer

derselben, und daher von jedem bestimmten Gefühle, abstrahirt werden. Sie wird nur Gefühl in der SelbstAnschauung; sie heißt hier SelbstGefühl in dem eigentlichsten Verstande. Die absolute Freiheit schaut sich aber nothwendig selbst an; ohne SelbstAnschauung ist sie gar nicht. Diese Art von Anschauung ist rein intellectuell, weil sie sich bloß auf das Absolute bezieht. Die absolute Freiheit wird nothwendig Selbstgefühl, weil sie intelligent ist. Sie wird sich hier selbst zum Widerstande, den sie schlechterdings nicht aufheben kann; sie wird also selbst NaturNothwendigkeit. Ihre Absolutheit ist das Letzte, worüber sie nicht hinaus kann. Sie ist sich innigst bewusst, daß sie absolut so ist, wie sie ist, und daß sie sich nicht anders machen, oder daß sie ihre Absolutheit nicht aufheben kann. Sie äußert sich daher als absolute Nothwendigkeit, folglich als absolutes Gefühl, und kann auch an sich nicht anders bestimmt werden, weil sie in der intellectuellen SelbstAnschauung sich selbst als die letzte Schranke ansehen muß, die sie weder gemacht hat, noch aufheben kann.

Man kann daher sagen: Nur was absolut nothwendig ist, ist frei, und umgekehrt. Was hingegen nicht frei ist, ist nur insofern nothwendig, als es durch die Freiheit bestimmt ist. Außer der Freiheit ist alles zufällig; daher muß bei allem, was nicht als Freiheit gesetzt wird, nach einem Grunde gefragt werden. Aber nach dem Grunde der Freiheit fragen, heißt sie aufheben. Sie ist so oder so bestimmt, weil sie sich selbst so, und nicht anders bestimmt hat. Sie ist sich in jeder SelbstBestimmung ihr eigner Grund, über den man schlechterdings nicht hinausgehen kann, wenn

man sie nicht aufheben will. Das Räsonnement hat freilich keine immanente Gränze, so, daß es durch einen physischen Zwang genöthigt wäre, in Rücksicht auf die Erklärung der in unserm Bewusstseyn gegebenen Selbstbestimmungen bei der bloßen Freiheit stehen zu bleiben: der Materialist geht wirklich in der Erklärung des bestimmten Bewusstseyns der Freiheit über die Freiheit hinaus, und erklärt jede Art des Bewusstseyns aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich, als bloßes Ding. Der menschliche Geist kann also frei hinaus gehen in das gränzenlose Gebiet der Speculation, ohne daß ihm irgend eine Gränze gesetzt werden kann, als die ist, die er sich selbst setzt, und nur durch moralische Nothwendigkeit, durch die Freiheit selbst, setzt. Nur dadurch, daß ich einsehe, ich dürfe nicht weiter gehen, und mich daher bestimme, nicht weiter gehen zu wollen, weil ich mich sonst selbst auf das Spiel setzen, und verlieren würde, beschränke ich den sonst freien, ins Unendliche strebenden Flug des Räsonnements, ob ich gleich ohne diese Rücksicht auf ein nothwendiges Interesse für mich selbst, als ein selbstständiges Wesen weiter gehen könnte. Ich will die im gemeinen Bewusstseyn gegebene Freiheit erklären. Sie soll durch meine Erklärung nicht aufgehoben, sondern nur unerschütterlich fest begründet werden. Ich darf also in dem ganzen Wege der Speculation, den ich zu machen habe, nichts annehmen, und setzen, wodurch die Freiheit aufgehoben würde. Wenn daher z. B. durch die Annahme der Dinge an sich die Freiheit aufgehoben würde, so muß dieselbe schlechthin verworfen werden. Die Freiheit soll das Höchste seyn; alles, was neben ihr noch angenommen werden soll, soll nur

als Bedingung, unter welcher sich die Freiheit einzig behaupten kann, nur als Mittel für die Freiheit, keineswegeſ aber als Grund oder Zweck derſelben angeſehen werden. Dies muß die Abſicht des Philoſophen bei der Erklärung der im Bewuſſtſeyn gegebenen Freiheit ſeyn. Aber warum ſoll denn Freiheit alles in allem ſeyn? Weil es ſo ſeyn ſoll; weil es die Freiheit ſelbſt ſo beſtimmt; weil ſie ſich abſolut nicht aufgeben will. Hier ſetzt ſich alſo die Freiheit ſelbſt als die abſolute Gränze, und zwar nicht durch ein bloßes Denken, ſondern durch ein abſolutes Wollen, durch ſich ſelbſt, als ein Princip, an welches ſie alles Denken bindet. Es kann zwar der Freiheit zuwider gedacht werden, wenn man das Denken von den Feſſeln der Freiheit befreiet. Aber die Freiheit giebt das abſolute Geſetz, daß alles Denken der Freiheit untergeordnet ſeyn, und ihr dienen ſoll. Wer nicht frey ſeyn, wer ſeine ganze Würde als VernunftWeſen, aufgeben will, der kann das Bewuſſtſeyn der Freiheit aus der Einwirkung der Dinge, alſo als ein bloßes Product der NaturNothwendigkeit erklären. Wer aber frei ſeyn will, der kann keine Erklärungsart der beſtimmten Freiheit annehmen, die außer dem Gebiete der abſoluten Freiheit liegt. Es iſt aber unmöglich, daß irgend ein VernunftWeſen, als ſolches, nicht frei, und daher, weil Freiheit das Weſen der Vernunft ausmacht, vernunftlos ſeyn wolle. Der Materialiſt, der die Freiheit theoretiſch läugnet, will ſich gerade durch ſeine Erklärung des Bewuſſtſeyns der Freiheit von den Banden der Vorurtheile losmachen, und ſeine GeiſtesFreiheit behaupten. Wer ſagen kann: Ich bin nicht frei, muß auch behaupten können: Ich habe

gar kein Bewusstseyn. Und gerade durch diese Behauptung setzt er nothwendig die Wirklichkeit seines Bewusstseyns. Ein Beweis, daß die Philosophie nicht auf das Denken, als die Urhandlung des menschlichen Geistes, gegründet werden kann, weil das Denken selbst durch ein tiefer liegendes Princip bedingt ist, und unsichtbar geleitet wird, welches kein anderes ist, als die Freiheit, die sich selbst nothwendig setzt, und als Grund alles Denkens bestimmt.

§. 28.

Nur dadurch, daß die Freiheit in der Selbst-Anschauung als ein Gefühl der absoluten Nothwendigkeit charakterisirt wird, erhält die Idee derselben absolute Realität; sie hört auf, bloße Idee zu seyn, und wird nothwendig Realität. Wir sagen nun nicht bloß: Die Freiheit soll seyn; sondern sie ist nothwendig wirklich, weil sie, als absolutes Gefühl gesetzt, absolut seyn muß. Sie ist uns daher kein bloßes Postulat mehr; sondern sie ist absolute Natur-Nothwendigkeit, wodurch das Postulat aufgehoben wird. Denn es ist widersinnig, etwas postuliren, was nicht bloß wirklich ist, sondern auch absolut nothwendig ist, das folglich auf keine Art weggedacht werden kann. Wir sind uns innigst bewusst, daß uns der Begriff von Freiheit auf keine Art durch ein bloßes willkürliches Spiel der Phantasie entstanden, sondern durch ein absolutes Gefühl von Natur-Nothwendigkeit abgedrungen worden ist. Das Gefühl ist das einzigmögliche Kriterium der Realität. Die Freiheit ist daher nur darum nicht bloß real, sondern absolute Realität, und der Grund aller Realität, weil sie ursprünglich absolutes Gefühl ist. Außer ihr giebt

es kein absolutes Gefühl mehr; alles, was nicht als Freiheit gesetzt wird, ist nur ein von ihr abgeleitetes Gefühl. Die Synthesis des Mannichfaltigen eines abgeleiteten Gefühles ist ein bloßes Ding. Das Gefühl ist also die einzig mögliche Brücke, wodurch die übersinnliche und sinnliche Welt mit einander verbunden, und als Eins bestimmt wird. Das Gefühl ist entweder absolut, bloße sich selbst bestimmende Freiheit, oder abgeleitet, ein bloßes Ding, ein Zustand — bestimmt durch Freiheit. Das Gefühl ist also ursprünglich nichts, als die sich selbst bestimmende, und von allem, was sie nicht ist, unterscheidende Freiheit. Es ist kein Gefühl möglich, als durch Freiheit; es kann schlechterdings kein Gefühl gegeben werden. Was nicht frei ist, dem kommt auch kein Gefühl zu. Den Thieren muß daher jede Art von Gefühl abgesprochen werden. Das Gefühl ist nur da für das Fühlende, das sich seiner bewusst ist, also nur durch den Begriff, und der Begriff ist nur da durch das Gefühl. Das Gefühl ist ohne Begriff blind, und der Begriff ohne Gefühl leer. Ohne Bewusstseyn, oder Begriff, fühlt man nichts, und ohne Gefühl begreift man nichts. Man kann aber weder fühlen noch begreifen, ohne daß man ein bestimmtes Etwas fühlt und begreift. Also sind Gefühl und Begriff unzertrennlich mit einander verbunden. Beides ist aber nur möglich durch Freiheit, als absolutes Gefühl, wodurch jedes gefühlte und begriffene Etwas bestimmt wird. Der Grund aller möglichen Realität ist ein Gefühl. Es ist ein Gefühl da, oder es ist etwas Reales da, ist Eins. Die Erdichtung tritt bloß da ein, wo kein Gefühl ist. Soll nun die Freiheit der Grund aller Realität seyn, so muß sie selbst als absolute Realität, die bloß ihr eig-

ner Grund ist. bestimmt werden. Sie muß also selbst absolutes Gefühl seyn, das weder aus einem höheren Gefühle abgeleitet, noch durch irgend etwas, das nicht Gefühl seyn soll, gegeben werden kann. Die Freiheit muß sich nothwendig selbst anschauen, und in der Selbstanschauung zum Gefühle werden. Denn die Freiheit ist das, was sie ist, nur für sich. Insofern sie für sich ist, ist sie nothwendig Gefühl. Sie ist also die UrQuelle aller Gefühle.

§. 27.

Zu diesen Resultaten sind wir nur von dem höheren Standpunkte aus berechtigt und genöthigt. Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns ist das Gefühl keinesweges Freiheit, sondern bloße Beschränktheit, nicht das Bewusstseyn von Selbstbestimmen, sondern von bloßem Bestimmtseyn, dessen Grund noch problematisch ist. Man weiß hier nicht, ob derselbe in dem Ich, oder außer dem Ich liegt, oder, ob das Gefühl gegeben, oder selbstthätig hervorgebracht wird. Bleibt man bei diesem problematischen Gefühle stehen, so ist es unmöglich, darauf irgend eine Realität, weder auf dem Gebiete der Erfahrung, noch der übersinnlichen Welt, zu gründen. Alles bleibt ungewiß, bis man das Gefühl, wie es im gemeinen Bewusstseyn vorkommt, aus der UrQuelle aller Gefühle, die selbst im Gefühl seyn muß, deducirt hat. Man muß sich also über das im Bewusstseyn gegebene Gefühl, selbst über das moralische, erheben, und die Frage beantworten, wie das Gefühl überhaupt möglich sey, um dann mit untrüglicher Gewissheit einsehen zu können, inwiefern das Gefühl ein sicheres

Kriterium aller Realität sey. Dies haben wir so eben gethan. Wir nahmen das Gefühl nicht als gegeben aus dem Bewusstseyn heraus, wo es uns bloß zurufen kann: Ich bin da. Fragen wir es aber, wo es denn her sey, ob es ein Product der Freiheit, oder NaturNothwendigkeit sey, so verstummt es. Es weiß schlechterdings nichts, insofern es bloß gegeben ist, von seiner Abkunft. Es ist ein wahres Findelkind.

Wir schlugen einen ganz andern Weg ein. Wir kehrten uns gar nicht an das gegebene Gefühl; wir liessen es liegen als etwas, das auf unsere Fragen gar nicht antworten kann. Wir schufen selbst ein Gefühl mit absoluter Freiheit, und nach der Idee der Freiheit. Von unserm eignen Geschöpfe, das für uns nicht als bloße ThatSache, sondern als eigne ThatHandlung da ist, müssen wir doch nicht bloß seinen Ursprung, sondern auch alle seine Eigenschaften kennen, so, daß uns gar nichts davon verborgen bleibt. Wenn es sich nun zeigen sollte, daß jedes gegebene Gefühl keinen andern Ursprung haben könne, als das Selbstgeschaffene, so ist uns auch in Rücksicht auf das gegebene Gefühl nichts mehr problematisch. Der volljährige Sohn der Freiheit vertritt dann die Stelle des Kindes der bloßen Natur-Nothwendigkeit; er wird sein Vormund, und antwortet uns auf alle unsere Fragen.

§. 28.

Was wir eigentlich wissen wollten, besteht darinn, ob das bloß gegebene Gefühl, das, als solches, seine Abstammung unmöglich selbst documen-

tiren kann, ein Product der Freiheit, oder der Natur Nothwendigkeit (des Nicht Ich) sey, oder ob beide zur Erzeugung desselben etwas beigetragen haben. Dabei giengen wir so zu Werk. Wir giengen von der Idee der Freiheit aus, und machten den Versuch, ob sich das Gefühl daraus nicht erklären lasse. Wir setzten als Wesen der Freiheit ein absolutes Handeln, das sich selbst bestimmt, und schlechthin kein Seyn, weil jedes Seyn bestimmt ist, und einen Bestimmungsgrund voraussetzt, die Freiheit aber ihr eigner Grund seyn, und daher sich selbst bestimmen muß, wenn sie Freiheit seyn soll. Das absolute Handeln soll sich also selbst bestimmen, soll sich in eine Sphäre setzen, und von einer andern ausschließen; es soll sich seiner selbst bewusst, oder Ich werden. Wie ist dies möglich? Nicht anders, als so, daß dem Handeln widerstanden, und es folglich ein Streben wird. Nun entsteht zugleich nothwendig ein doppeltes Bewusstseyn, nämlich ein Bewusstseyn des bloßen Handelns, und ein Bewusstseyn des Widerstandes, wovon eines durch das andere bedingt ist. Beides in Verbindung ist ein Bewusstseyn des Strebens — ein Fühlen. Das wirkliche Ich ist nichts, als ein bestimmtes Fühlen. Aber man kann in der bloßen Speculation von dem Widerstande von außen abstrahiren, und auf das bloße Handeln reflectiren. So entsteht reines SelbstBewusstseyn — das Bewusstseyn von absoluter Freiheit, die von gar keinem Widerstande abhängt, sondern sich über jedes Gefühl, das dadurch bedingt ist, und daher über sich selbst, als wirkliches, durch bestimmte Gefühle beschränktes Ich, erheben kann. Aber nun wird sich die Freiheit in der reinen SelbstAnschauung selbst zum absoluten Widerstande, über den sie nicht

mehr, wie dies bei jedem äußern Widerstande der Fall ist, hinüber streben kann. Sie kann sich nicht selbst aufheben; sie muß sich absolut als bloßes Handeln bestimmen, und ihr Seyn (Wesen) an dasselbe binden. So ist die Freiheit, insofern sie sich selbst anschauen, und als die absolute Gränze, über die sie nicht hinaus kann, bestimmen muß, ursprünglich nichts als absolutes Gefühl. Ueber jedes Gefühl kann sich die Freiheit erheben, nur über das absolute SelbstGefühl nicht. Daher ist jedes Gefühl, das nicht selbst Freiheit ist, nur ein abgeleitetes Gefühl, ein Product der Freiheit, und daher zufällig, nicht nothwendig. Die absolute Freiheit ist ein Gefühl, das schlechthin nicht abgeleitet werden kann; sie ist nicht zufällig, sondern absolut nothwendig. Sie kann daher nicht als ihr eignes Product angesehen werden. Sie ist immer nothwendig bloß das Producirende jedes Productes. Sie ist absolute Nothwendigkeit, die durch sich selbst nicht anders gemacht werden kann.

§. 31.

Das ist auch der Grund, warum sich das Sittengesetz mit absoluter Nothwendigkeit äußert — als Gewissen. Die Freiheit stellt sich selbst nach ihrem ursprünglichen Charakter als Gesetz auf, nach welchem alles, was sie außer sich bestimmt, geschehen soll. Es steht ihr nicht frei, ein anderes Gesetz als das der absoluten Nothwendigkeit aufzustellen, weil sie sich sonst selbst vernichten würde, welches sie absolut nicht kann. Aber es steht ihr frei, dasselbe zu befolgen, oder nicht, weil sie sonst ebenfalls aufhören würde, Freiheit zu

seyn. Die Freiheit, als gesetzgebende Gewalt, ist insofern nicht frei, als sie kein anderes Gesetz, denn als sich selbst, aufstellen kann. Sie ist hier eben darum nicht frei, weil sie absolute Freiheit ist, und sich in der SelbstAnschauung nicht anders bestimmen kann, als was sie ist. Daher ist sie auch absolutes Gefühl. Aber als executive Gewalt ist sie ganz frei; in der Aufstellung des SittenGesetzes liegt nicht der geringste Grund, ob es exequirt werde, oder nicht. Die Execution, oder NichtExecution des SittenGesetzes ist eine ganz neue Bestimmung der Freiheit. Hier kann sich die Freiheit nur insofern als Freiheit behaupten, daß zwei einander entgegengesetzte HandlungsWeisen gesetzt werden, von denen die Freiheit nach Willkur entweder die eine oder die andere wählen kann. Wäre sie zu einer derselben ausschlüssig entweder durch ihre Natur oder durch etwas außer sich bestimmt, so hörte sie auf, Freiheit zu seyn. Im ersten Falle ist sie bloß durch absolute Nothwendigkeit frei; hier ist sie nur durch absolute Willkür frei. In beiden Fällen behauptet sie sich aber als Freiheit, und zwar als freie Nothwendigkeit, und nothwendige Freiheit.

§. 32.

Hier wird es nun ganz evident, daß absolute Freiheit ursprünglich nichts anders ist, als absolute Nothwendigkeit, und umgekehrt, folglich absolutes Gefühl. Aber diese Bestimmung der Freiheit geht nur aus unserm Standpunkte hervor. Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns bleibt es ewig problematisch, ob das nothwendige Gefühl von Freiheit wirklich absolut, ob es nicht ein zufällig Bewirktes

von etwas sey, das nicht Freiheit ist. Hier kommt man nothwendig entweder auf einen physischen, oder moralischen, oder theistischen Fatalismus, wodurch die Freiheit aufgehoben wird. Nach uns ist die Freiheit absolutes Gefühl, über das man folglich nicht hinausgehen kann, wenn die Freiheit in der intellectuellen Anschauung sich selbst ihrem ursprünglichen Charakter nach, und als das Gesetz der zufälligen SelbstBestimmungen, der Handlungen, die auf etwas außer der Freiheit gehen, bestimmen soll. Dieses Gesetz ist so unveränderlich, als sie selbst, weil es in der That nichts anders ist, als die Freiheit, die sich in der SinnenWelt zu realisiren strebt. Aber die Freiheit ist in Rücksicht auf die Execution dieses Gesetzes, auf die entgegengesetzten HandlungsWeisen, von denen sie nach Willkür die eine oder die andere setzen kann, und die folglich, ehe sie wirklich hervorgebracht sind, als ganz zufällig angesehen werden müssen, — ein abgeleitetes Gefühl, das man das moralische nennt, ein bloßes Sollen, über das sich die Freiheit bei ihrem Wirken auf die SinnenWelt hinwegsetzen kann, eben darum, weil sie Freiheit ist. Die Freiheit muß das Sollen aufstellen; aber sie muß es nicht exequiren, eben darum, weil es ein Sollen, und kein Müssen ist. Die ursprüngliche Freiheit ist ein Müssen, ein absolutes Gefühl. Sie wird nur ein Sollen, insofern sie aus sich selbst herausgeht, und etwas außer sich bestimmt. Im ersten Falle bestimmt sie ihr Wesen: im zweiten Falle das Zufällige ihres Wesens; denn sie bleibt Freiheit, sie mag sich für oder wider ihr Gesetz bei ihrem objectiven Wirken bestimmen; ja gerade durch diese Willkür behauptet sie sich auch hier als Freiheit.

§. 33.

Das moralische Gefühl ist das unmittelbare Bewusstseyn von nothwendiger SelbstZufriedenheit oder SelbstVerachtung, das man durch Erfahrung kennt, und von dem man auf dem Standpunkte der Erfahrung noch nicht weiß, ob es seinen letzten Grund in dem Wesen der Vernunft, als absoluter Freiheit, oder außer demselben habe. Hier hat also eine dem Menschen natürliche Sophistik noch statt, nach welcher dasselbe entweder überhaupt, oder doch in einem bestimmten Falle, wo die Pflicht ein großes Opfer der Sinnlichkeit fodert, als Täuschung, und Schein erklärt werden kann. Die Foderung der Pflicht dauert zwar auch dann fort, wenn man sich wider das Gesetz der Freiheit bestimmt; aber man kann sich doch insofern über dieselbe hinwegsetzen, als es in eines jeden Willkür steht, jener Foderung nicht Genüge zu leisten. Die absolute Freiheit kann sich über das moralische Gefühl erheben, indem sie beschließt, auf den Beifall desselben in einem gegebenen Falle Verzicht zu leisten, und sich seinen Vorwürfen auszusetzen, oder indem man beides in einem besondern Falle als die Folge eines tiefgewurzelten Vorurtheiles erklärt, das noch gewisse angenehme oder unangenehme Gefühle zurücklässt wenn man auch die Richtigkeit desselben einsieht. Die durch die Sinnlichkeit bestochene Urtheilskraft lässt den Menschen wähnen, daß hier in diesem Falle die Foderung des Sittengesetzes in Rücksicht auf eine bestimmte Pflicht nicht eintrete; daß das Gefühl, welches eine bestimmte HandlungsWeise fodert, bloß die Folge einer verirrten Einbildungskraft sey, daß er folglich recht thue, wenn er auf dasselbe nicht achte. So

glaubt der KetzerRichter weiter nichts als seine Pflicht zu thun, wenn er einen Menschen, der seine ursprüngliche Würde dem Aberglauben nicht zum Opfer bringen will, zum Scheiterhaufen verdammt. Er erklärt hier das moralische Gefühl, das sich nothwendig regt, und ihm zuruft, daß er Unrecht thue, für eine bloße Folge eines natürlichen Mitleides, über das man sich hinweg setzen müsse, wenn es die Pflicht gebiete; wenn es um die Vertheidigung der Ehre Gottes, welche er für die höchste Pflicht hält, zu thun sey. Auf solche Art wird selbst die Stimme des ursprünglichen Gewissens, um eines künstlichen Gewissens willen, das man sich durch Freiheit selbst macht, verachtet, wenn es auch nicht gänzlich zum Schweigen gebracht werden kann. Die Sophistik, die dem Menschen nie natürlicher ist, als wenn es auf die Execution des SittenGesetzes ankommt, weil hier der Sinnlichkeit immer Abbruch geschieht, erklärt das ursprüngliche, nothwendige Gewissen für Täuschung, und das willkürliche Gewissen für Wahrheit. Sie legt jenes an die Fesseln des letzteren, und verachtet die Vorwürfe desselben als das Bellen eines Hundes, der an Ketten liegt.

Also selbst das Gewissen wird unsicher, wenn es bloß auf dem gemeinen Bewusstseyn aufgefasst wird, wenn seine Stimme bloß auf diesem Gebiete erschallt. Es muß gezeigt werden, daß es eine höhere Abkunft habe, als die bloße Erfahrung. Das kann nur auf unserm Standpunkte geschehen. Hier zeigt sichs, daß nur darum das Gewissen nicht schweigt, weil es ursprünglich ein absolutes Gefühl, die Freiheit selbst, ist, die sich nie aufheben kann, sondern in der SelbstAnschauung absolut als das setzen muß, was sie ist.

Sie ist sich selbst die absolute Schranke, über die sie in der Bestimmung ihres Wesens nicht hinaus kann. Hier zeigt sichs aber auch mit derselben Evidenz, wie es möglich ist, daß sie bei der Bestimmung des Zufälligen ihres Wesens einem ganz andern Gesetze folgen könne, als das ist, das sie für die durch sie möglichen Handlungen mit absoluter Nothwendigkeit aufstellt, und daß sie gerade durch dieses Vermögen der Willkür ihr Wesen behauptet. Dort ist sie absolutes durch sich selbst auf eine einzig mögliche Art bestimmtes Gefühl. Hier ist sie bloß ein abgeleitetes, zwar nur durch sich selbst, aber auf zwei verschiedene Arten bestimmbares, folglich zufälliges Gefühl. Dort ist sie reines, hier empirisches Gewissen; dort ein Müssen, hier ein bloßes Sollen; dort absolut einfach, hier zusammengesetzt. Soll das Gewissen durch die Sophistik der theoretischen Vernunft nicht mehr verfälscht werden, so muß das empirische Gewissen zum reinen erhoben, und das erste durch das zweite bestimmt werden.

§. 34.

Aus dieser äußerst wichtigen Deduction des Gefühls überhaupt ergiebt sich nun, daß das Gefühl, als der Grund aller Realität nichts anders, als die sich selbst bestimmende Freiheit sey, statt daß auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns das Gefühl, als das bloße Gegentheil der Freiheit erscheint, und da alles Erkennen und Wollen zuletzt auf irgend einem bestimmten Gefühle beruht, in beiden Functionen dem Menschen die Freiheit abgesprochen werden muß; ja, da es außer diesen Functionen keine dritte giebt, gar keine

Freiheit denkbar ist. Ist aber das Gefühl ursprünglich nichts als Freiheit, so ist auch der Mensch durchaus frei. Jedes bestimmte Gefühl ist nur ein Product der Freiheit, und da alles Erkennen und Wollen sich zuletzt auf ein bestimmtes Gefühl bezieht, wie dieses selbst in dem gemeinen Bewusstseyn nachgewiesen werden kann, so ist auch jeder Act des Erkennens und Wollens nichts, als ein Product der Freiheit. Der Grund alles realen Denkens ist ein bestimmtes Gefühl; folglich muß der Grund aller bestimmten Gefühle selbst ein Gefühl, aber ein absolutes Gefühl seyn. Nur dadurch wird es möglich, daß der letzte Grund alles Wissens als etwas Reales, nicht aber bloß durch Einbildung, und freie Dichtung Entstandenes, angesehen werden muß. Wir müssen uns nämlich bewusst seyn, daß wir diesen Grund schlechthin nicht anders bestimmen können, als wie wir ihn bestimmt haben, wenn wir die Möglichkeit des empirischen Bewusstseyns nicht aufheben, und behaupten wollen, daß wir gar kein Bewusstseyn haben. So ist uns nothwendig der letzte Grund alles Bewusstseyns absoluter Sinn, wenn er subjectiv, und absolutes Gefühl, wenn er objectiv betrachtet wird. Und das ist der Begriff der Freiheit, die ihre Schranken selbst bestimmt (der Ichheit), worinn folglich Absolutheit, und Beschränktheit unzertrennlich verbunden ist. Daraus läßt sich nun alles bestimmt und systematisch ableiten, was in dem empirischen Bewusstseyn vorkommt. Der absolute Grund alles Wissens ist uns nicht, wie erst Jacobi in seinem Schreiben an Fichte behauptet hat, etwas schlechthin Unbestimmtes, und Unbestimmbares, also ein absolutes NichtWissen (Ding an sich), sondern er ist für uns durchaus bestimmt,

ja das Einzige, das an sich durchaus bestimmbar ist, weil es rein a priori ist. Was noch durchaus bestimmbar ist, sind die nothwendigen Bedingungen, unter welchen dieser Grund einzig gedacht werden kann, und deren systematische Deduction und Darstellung das vollständige VernunftSystem, oder Metaphysik im eigentlichsten Sinne, ausmacht. Diese nothwendigen Bedingungen sind nun durchaus bestimmbar durch den absoluten Grund, nicht aber durch sich selbst, also ist das einzige an sich und durch sich selbst vollkommen Bestimmbare der absolute Grund alles Wissens. Das empirische Wissen ist nie durchaus bestimmbar; seine Bestimmbarkeit geht ins Unendliche. Nur das, was rein a priori ist (das schlechthin reine Wissen), ist so beschaffen, daß, wenn es durch bloß intellectuelle Anschauung richtig aufgefaßt wird, es in der ganzen Unendlichkeit keine andere Bestimmung erhalten kann, als es durch ein solches Auffassen erhalten muß. Nur so ist Metaphysik möglich, als die Wissenschaft, in welcher der Grund alles Wissens nicht nur mit absoluter Bestimmtheit aufgestellt, sondern auch vollständig und systematisch in Rücksicht auf alle nothwendigen Bedingungen, die in ihm liegen, zergliedert wird. Soll der absolute Grund alles Wissens etwas schlechthin Unbestimmtes und Unbestimmbares (ein absolutes NichtWissen) seyn, wie kann daraus etwas erklärt werden? Der Maaßstab, wodurch etwas anderes bestimmt werden soll, muß selbst zuvor bestimmt seyn. Wenn also Metaphysik möglich seyn soll, so muß man bis zu einer durchaus bestimmten Einsicht der Intelligenz an sich, insofern sie sich nothwendig selbst bestimmt, und Ich ist, vordringen. Wer behauptet, daß diese Einsicht unmöglich sey, weil das

Ich in dieser Rücksicht als Ding an sich zu betrachten sey, dessen Natur die Vernunft schlechterdings nicht ergründen könne, der muß auch behaupten, daß gar keine Metaphysik, und folglich auch keine wissenschaftliche Ueberzeugung von objectiver Wahrheit möglich sey.

II.

Ob Kants Kritik diesen Forderungen wirklich Genüge leiste?

§. 35.

Es ist gar nicht zu läugnen, daß in der Kritik und einigen andern Schriften Kants eine Menge Stellen vorkommen, die mit dem Dogmatismus, dessen Wesen darinn besteht, daß er Dinge an sich (ein absolutes Seyn) als den letzten, aber schlechthin unerforschlichen Grund des Erkennens voraussetzt, gänzlich unverträglich zu seyn scheinen, und bedeutende Winke für eben jenen transcendentalen, von der Natur der Intelligenz ausgehenden, Idealismus geben, den Fichte nachher systematisch aufgestellt hat. Wollte man nun diese Stellen mit jenen vereinigen, in welchen, nach dem bloßen WortVerstande, der widersinnigste Dogmatismus, der je war, aufgestellt und vertheidigt wird, so müßte man die Kritik nicht nach dem Buchstaben, der tödtet, sondern nach dem Geiste, der einzig belebt, und Harmonie in alle Theile, die verworren zu seyn scheinen, bringt, erklären, das heißt, man müßte Kanten nicht nach dem erklären, was er in verschiedenen Stellen mit

dürren Worten zu sagen scheint, sondern nach dem, was man nach verschiedenen Stellen, in welchen ein reiner Geist des transcendentalen Idealismus weht, mit Grund voraussetzen konnte und musste, das er habe sagen wollen, und nur aus einer gewissen Herablassung zu der gemeinen und natürlichen Denkart nicht gesagt habe, um nicht durchaus unverständlich zu werden, sondern den Faden des Räsonnements an einen Punkt anzuknüpfen, der jedermann sichtbar, und schon bekannt war. Denn der Geist geht dem Buchstaben so lange vor, bis der Verfasser einer Schrift selbst erklärt, daß er schlechterdings nach dem Buchstaben, und nach der Ansicht des natürlichen VerstandesGebrauches verstanden seyn wolle. Dies thut nun Kant in seiner Erklärung gegen Fichte. Nach dieser Erklärung mag nun Kant allen den Unsinn auf sich nehmen, der derselben zufolge wirklich in seiner Kritik liegt; auch allen den Unsinn, den die Rechtgläubigen seiner Secte (denn nach dieser Ansicht ist er weiter nichts, als ein neuer SectenStifter in der Philosophie) dadurch in seine Kritik hineintrugen, daß sie dieselbe nach dem Buchstaben erklärten. Es ist, so lange philosophirt wird, noch keiner Philosophie eingefallen, zu behaupten, daß der Idealismus mit der Voraussetzung der Dinge an sich, oder eines absoluten Seyns, wodurch das Bewußtseyn bestimmt werde, auch nur in dem unmerklichsten Punkte verträglich sey, wie dies, unter der Voraussetzung jener Erklärung, in der Kritik wirklich geschieht. Idealismus und Ding an sich — ist etwas so widersprechendes, als nur irgend ein Widerspruch vermittelst der regellosesten Einbildungskraft hervorgebracht werden kann. Der Philosoph, der

von einem solchen Fundamente ausgeht, kann nur ein Gebäude errichten, das sich in allen seinen Theilen durch die seltenste Thorheit auszeichnet, und die noch so abentheuerlichen LuftGebäude aller übrigen Philosophen an Regellosigkeit übertrifft. Durch jene Erklärung, wodurch Idealismus mit der Realität der Dinge an sich vereinigt werden soll, hat Kant seinen eignen Ruhm überlebt. Die blinden Anhänger dieses Mannes, der sich selbst zum philosophischen Papste, das heißt, zum unfehlbaren Oberhaupt aller NichtPhilosophen herabgewürdigt hat, haben gar nicht Ursache, wegen jener Erklärung ein wildes Triumphgeschrei über den verhassten Philosophen, der ihnen das Handwerk legte, zu erheben, sondern sich stillschweigend mit ihrem Meister zu schämen. Daß Kant bei dieser Erklärung, wie ein wahrer Papst ex cathedra sprach, erhellet aus dem Schlusse seiner Erklärung, wo er sagt, daß der Kritik nicht nur kein Wechsel der Meinungen, oder ein anders geformtes LehrGebäude, sondern auch nicht einmal eine Nachbesserung bevorstehe. So hat noch kein Philosoph, kein Mensch, der sich bewusst war, daß er Mensch sey, gesprochen. Nur der unfehlbare Statthalter Christi auf Erden, nur die vom heiligen Geiste inspirirten Väter allgemeiner Concilien haben sich einen solchen Ton erlaubt.

§. 36.

Die wahre Philosophie muß zwar allerdings mit untrüglicher Gewissheit überzeugt seyn, daß das Fundament, worauf sie alles bauet, unveränderlich, auf immer befestigt, und für alle künftige Zeitalter

zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey; daß ihr also in dieser Rücksicht kein Wechsel der Meinungen, oder ein anders geformtes LehrGebäude (dem Wesen nach) bevorstehe. Wenn sie dies nicht weiß, mit untrüglicher Gewissheit nicht weiß, so weiß sie gar nichts, und ist nichts weniger, als Philosophie. Hat die philosophirende Vernunft einmal den einzig möglichen Grund alles Wissens gefunden, so muß sie es auch wissen, daß sie ihn gefunden habe, und daß in der ganzen Unendlichkeit kein anderer zu finden sey. Weiß sie das nicht, so hat sie diesen Grund sicher noch nicht gefunden; sie befindet sich erst auf dem Wege zur wahren Philosophie, ist aber noch nicht Philosophie. Glaubt sie noch dazu, dieser Grund sey gar nicht zu finden, so hebt sie die Möglichkeit des menschlichen Wissens absolut auf, und widerspricht sich selbst. Sie ist hier nicht nur in keiner Rücksicht auf dem Wege zur wahren Philosophie, sondern ganz außer demselben.

Die wahre Philosophie ist also, nachdem sie den Dogmatismus, der außer dem Wesen der Vernunft die Vernunft befestigen will, zu Boden geschlagen hat, absolut dogmatisch, und das mit Recht, weil sie in der Vernunft selbst, die an sich schlechthin infallibel ist, die Vernunft gefunden hat. In allen den Punkten, was sie durch die Vernunft und aus der Vernunft weiß, hat absolut keine Meinung, und daher auch kein Wechsel derselben mehr statt. Reinhold, der unter allen Kantianern das Verdienst hat, daß er gleich anfangs die Rechte der sich selbst erkennenden Vernunft auf sich selbst bestimmt einsah, sagt

daher sehr richtig: „Meine Philosophie weiß wenig, aber sie meint gar nichts."

§. 37.

Weit gefehlt also, Kanten darüber einen Vorwurf zu machen, daß er, unter der Voraussetzung, daß seine Kritik die wahre Philosophie enthalte, derselben eine absolute Unwandelbarkeit zuschreibt, stimmen wir vielmehr in dieser Rücksicht mit ihm überein. Aber ein anderes ist wahre Philosophie, ein anderes Darstellung der wahren Philosophie. Jene ist unveränderlich, diese veränderlich. Wenn daher Kant von seiner Kritik sagt, daß sie nicht einmal einiger Nachbesserung fähig sey, so ist dies eine Anmaßung, die ganz papistisch ist, und gegen die jeder wahre Philosoph protestiren muß. Hier hätte philosophische Bescheidenheit mit Recht statt haben sollen, weil es nicht das Wesen der Philosophie, und den letzten Grund alles Wissens, sondern die systematische Entwickelung und Darstellung dieses Grundes betrifft. Der Grund mag immer unveränderlich wahr seyn: aber in der Darstellung können große und wichtige Fehler begangen worden seyn; und in diesem Falle würde die Darstellung der Nachbesserungen höchst bedürftig seyn. Kein Philosoph kann es je dahin bringen, daß er in Rücksicht auf die Darstellung des VernunftSystems, wenn auch der Grund über alle Zweifel erhoben ist, sich einer absoluten Infallibilität rühmen könnte. Der Philosoph bleibt immer Mensch, und als solcher fehlbar. — Fichte, den man so häufig der Unbescheidenheit beschuldigt, gab auch hier ein Muster wahrer philosophischer Bescheidenheit. Ob-

gleich fest überzeugt, daß seine Wissenschaftslehre, dem wesentlichen Inhalte nach, unveränderlich sey, so gesteht er doch selbst, daß sie in Rücksicht auf die Darstellung noch manchen Verbesserungen nothwendig unterworfen sey, weil sie das Werk eines fehlbaren Menschen ist. Man sehe unter andern Stellen, wo er dieses sagt, vorzüglich die Stelle: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 58—59. Aber Fichte konnte mit Recht von seinen Gegnern fodern, daß sie ihm die Fehler zeigten, die er in der Darstellung des VernunftSystems begangen hätte. Aber darauf wollte sich der philosophische Pöbel nicht einlassen; er blieb bei seinem Handwerk — dem Lästern.

§. 38.

Kant behauptet in der Vorrede zur Vernunft-Kritik, daß nebst einigen andern Wissenschaften auch die Logik den sicheren Gang einer Wissenschaft schon von den ältesten Zeiten her gegangen, und noch vor der Metaphysik als eine vollendete Wissenschaft anzusehen sey. Diesen Vortheil habe sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, wodurch sie berechtigt, ja verbunden sey, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterschiede zu abstrahiren, und in ihr also der Verstand mit weiter nichts, als mit sich selbst und seiner Form zu thun habe. Weit schwerer müsse es natürlicher Weise für die Vernunft seyn, den sichern Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objecten zu schaffen habe; daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmache, und wenn von Kenntnissen die Rede sey, man zwar eine Logik zur

Beurtheilung derselben voraussetze, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objectiv sogenannten Wissenschaften suchen müsse.

§. 39.

Dieses beteten die recht- und blindgläubigen Kantianer ihrem Papste treulich nach, obgleich die ganze Stelle, ihrem wesentlichen Inhalte nach, insofern nämlich behauptet wird, daß die Logik schon vor der Metaphysik eine vollendete Wissenschaft habe seyn können, und wirklich gewesen sey, — durchaus sinnlos ist. Denn wie kann doch von irgend einer eigentlichen Wissenschaft die Rede seyn, so lange der absolute Grund alles Wissens, den die Metaphysik bestimmt aufzustellen, und vollständig zu entwickeln hat, noch nicht gefunden ist? Müssen denn nicht alle Wissenschaften ihre ersten Grundsätze aus der Metaphysik schöpfen? Und wie ist das möglich, ehe noch wahre Metaphysik da ist? Was sind in diesem Falle alle vorgeblichen Wissenschaften anders, als bloße Aggregate von Meinungen ohne Haltbarkeit und Zusammenhang? Was ist in diesem Falle selbst die Mathematik anders, als ein solches Aggregat? Müssen die Begriffe von Zeit und Raum, worauf die ganze Mathematik gebaut ist, nicht abgeleitet werden? Ist man vor dieser Ableitung gewiß, daß sie die nothwendigen, allgemeinen Formen beschränkter VernunftWesen sind, so daß gar kein VernunftWesen denkbar ist, das nicht an dieselben gebunden wäre? Und wie läßt sich vor dieser Ableitung behaupten, daß sie ihren Grund bloß in dem VernunftWesen, und nicht in den Dingen haben? Ist die eine Behauptung nicht eben so unzuver-

lässig als die andere? Hat sie mehr, als hypothetische Gültigkeit? Kant behauptet, daß die Vorstellungen von Zeit und Raum bloß reine Formen der Sinnlichkeit seyen, und doch giebt er zu, daß es VernunftWesen geben könne, die an dieselben nicht gebunden seyen? Ist das nicht ein offenbarer Beweis, daß er von der Natur der Intelligenz keinen bestimmten Begriff hat? Und wie lässt sich ohne denselben in der Metaphysik auch nur ein einziger Schritt thun? Muß nicht alles aus der Natur der Intelligenz hergeleitet werden? Wie lässt sich, wenn man nicht weiß, was reine Vernunft ist, von reiner Sinnlichkeit, von reinem Verstande, von Dingen an sich sprechen? Jede mögliche Bestimmung, die irgend einem Etwas außer der Vernunft zukommen soll, hängt einzig ab von der Bestimmung der Vernunft, als dem absoluten Maaßstabe alles Bestimmbaren.

Die Logik soll schon vor der Metaphysik eine vollendete Wissenschaft gewesen seyn. Wie ist das möglich? Ohne bestimmte Einsicht in die Natur der Intelligenz, wodurch das Bewusstseyn erst seiner Möglichkeit nach construirt werden muß, bleibt nichts übrig, als das empirische Bewusstseyn. Wenn wir nun auf dieses reflectiren, so finden wir, daß wir vorstellen, und zwar auf eine mannichfaltig bestimmte Weise vorstellen. Also sowohl das Vorstellen überhaupt, als auch die bestimmte Weise des Vorstellens ist Thatsache des Bewusstseyns. Aber folgt denn daraus, daß etwas geschiehet, auch zugleich, daß etwas geschehen müsse? Wir sind uns zwar bewusst, daß wir auf diese, und diese Art vorstellen; aber sind denn diese bestimmten Weisen, vorzustellen, als bloße

Thatsachen, zugleich nothwendige und wesentliche Gesetze, an welche jeder Verstand, als solcher, gebunden ist? Ist kein Verstand möglich, der nach andern Formen vorstellt? Diese Möglichkeit giebt Kant selbst zu, und muß sie zugeben, weil er die sogenannten DenkGesetze bloß aus dem empirischen Bewusstseyn geschöpft, keinesweges aber aus der Natur der Intelligenz deducirt hat. Nach seinem Standpunkte läßt sich weder behaupten, daß die bestimmten Formen des Vorstellens, deren wir uns als Thatsachen bewusst sind, allen VernunftWesen eigen, noch daß deren nicht mehr und weniger sind, als die derselbe aufgestellt hat. Wir können keinen Tag sicher seyn, ob wir nicht durch eine genauere Reflexion auf das empirische Bewusstseyn noch andere dergleichen Formen entdecken werden. Auf diesem Standpunkte kann also die Logik nie als eine geschlossene und vollendete Wissenschaft angesehen werden. Der wissenschaftliche Charakter der Logik hängt einzig ab von der Metaphysik, die nicht eher möglich ist, als die Natur der Intelligenz an sich auf das bestimmteste eingesehen wird, so, daß uns in Rücksicht auf dieselbe gar nichts mehr verborgen ist. Nur wenn die Frage vollständig gelöset ist, wie Bewusstseyn überhaupt möglich sey, läßt sich erst sowohl die Beschaffenheit, als die Anzahl der verschiedenen Arten des Vorstellens, als eigentlicher Gesetze, denen jedes VernunftWesen unterworfen ist, mit apodiktischer Gewissheit bestimmen.

Der Verstand, sagt Kant, hat es in der Logik bloß mit sich, nicht aber mit Objecten zu thun. Ist denn das wahr? Wie läßt sich denn bestimmen, was dem Verstande wesentlich ist, wenn nicht zugleich be-

stimmt ist, was den Objecten ausschlüssig zukommt? Und wie ist das Eine und das andere möglich, ohne eine durchaus bestimmte Einsicht der Vernunft an sich, von welcher sowohl die Natur des Verstandes, als die der Objecte einzig abgeleitet werden muß? Muß man also nicht über den Verstand selbst hinausgehen, um sein Wesen bestimmen zu können? Und geschieht dies nicht bloß durch Metaphysik, die der Logik vorausgesetzt werden muß? Das Auge des Verstandes ist einzig die Vernunft; ohne diese ist er ganz blind. Er kann für sich allein weder bestimmen was ihm, noch was den Objecten wesentlich ist. Man kann in der Logik keinen einzigen sicheren Schritt thun ohne Metaphysik. Das GrundGesetz der Logik, nämlich der Satz des Widerspruches, ist ohne Ableitung aus dem GrundGesetze der Metaphysik selbst nichts, als Widerspruch. Ohne bestimmte Einsicht jenes GrundGesetzes weiß man in der Logik gar nichts, nicht einmal, was ein bejahendes oder verneinendes Urtheil ist. Ja, die ganze Logik widerspricht sich, und hebt sich selbst auf. Sie ist also vor der Metaphysik so wenig eine geschlossene Wissenschaft, daß sie vielmehr, sobald wahre Metaphysik gefunden ist, einer totalen Reformation bedarf.

Die Metaphysik soll, nach Kant, darum weit schwerer seyn, als die Logik, weil es die Vernunft in jener Wissenschaft nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objecten zu thun hat, die unabhängig von der Vernunft existiren sollen, also mit Dingen an sich. Das ist gerade das große Mißverständniß, das allen Philosophen bis auf Kant eigen war, und wodurch die Metaphysik absolut unmöglich wird. Wer glaubt,

die Vernunft habe es nicht unmittelbar mit sich selbst, sondern mit Dingen an sich zu thun, der hebt die Möglichkeit alles Wissens überhaupt, also auch der Metaphysik auf. Kant ist aber dieser Meinung.

§. 40.

Die skeptische Partei stellte nach der möglichen Ansicht, welche alle Philosophie bis auf Kant gewährte, die ganz richtige, aber für die Würde der menschlichen Vernunft höchst nachtheilige Behauptung auf, daß für uns nichts gewiß seyn könne, als die Existenz unserer Vorstellungen, und daß folglich die Realität der auf unsere Vorstellungen sich beziehenden Gegenstände ewig problematisch seyn müsse. Diese traurige und niederschlagende Behauptung stund nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte, von welchem die Philosophen ausgiengen, der kein anderer ist, als der des gemeinen, gegebenen Bewusstseyns, bis auf Kant, unerschütterlich fest. Das SiegesGeschrei, das man von Zeit zu Zeit über die skeptische Partei erhob, entstand nur aus einer gänzlichen Unwissenheit des Wesens der Philosophie. Nur der gemeine Mann hatte das Recht, über den Skeptiker zu lachen, keinesweges aber derjenige, der Philosoph seyn wollte, und als solcher die Foderungen der philosophirenden Vernunft an den Philosophen bestimmt hätte einsehen sollen. Diese Foderungen sah nun der Skeptiker ein; und er war in dieser traurigen Periode der Philosophie, wenn man auf die Consequenz im Denken Rücksicht nimmt, der einzig wahre Philosoph, ob er gleich der verderblichste Lehrer der Menschheit war, und entfernt von der ursprünglichen Wahrheit,

der wirksamen Gnade der Vernunft eben so sehr bedurfte, als die übrigen Secten. Die Philosophen waren sammt und sonders arme Sünder, höchstbedürftig der heilsamen VernunftGnade, um von dem Wege der verderblichsten Irrthümer auf den einzig möglichen Weg der Wahrheit geleitet zu werden. Sie waren weit schlimmer daran, als der gemeinste Mensch, der, dem VernunftInstinct folgend, nie auf die Irrthümer gerathen kann, in welche die philosophirende Vernunft, so lange sie ihr wahres Wesen nicht auf das bestimmteste und richtigste einsieht, den Menschen nothwendig verwickelt, so, daß er gar keinen möglichen Ausweg mehr sieht, wenn er nicht durch ein Wunder, das aus dem Lande der absoluten Freiheit kommt, und gar nicht erklärt werden kann, aus seinen Verirrungen gerissen wird. Auf eben dem Wege verloren die Philosophen die Wahrheit gänzlich, auf welchem sie dieselbe zu finden glaubten. Sie verloren als Philosophen, was sie als Menschen mit einer Sicherheit besaßen, die gar keine Gefahr kennt.

§. 41.

Kant trat auf, um den Kampf wider den bisher noch nie besiegten VernunftFeind, den Skeptiker, aufs neue zu beginnen, und durch einen entscheidenden Schlag demselben für immer ein Ende zu machen. Man glaubte auch, durch die allgewaltige Riesenkraft des Geistes dieses unvergesslichen Mannes sey der Schlag so gut gelungen, daß sich nun der Skeptiker nicht mehr emporheben, und die Vernunft in ihren Ansprüchen in Betreff der den Vorstellungen entsprechenden realen Objecte beunruhigen könnte. Allein

der Schlag gieng ganz fehl. Ja er war nicht nur keinesweges wider den Skeptiker, sondern ganz für ihn. Durch eine vollständige Zergliederung des ErkenntnißVermögens, *insofern es gegeben ist* — denn weiter gieng *Kant* nicht — wurde die Grund-Behauptung des Skeptikers, daß für uns in Ewigkeit nichts gewiß seyn könne, als die bloße Existenz unserer Vorstellungen, nicht nur auf keine Art im geringsten erschüttert, sondern so fest begründet, als sie noch nie begründet war. Was der Skeptiker bisher nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte aller Philosophen mit Recht foderte, nämlich, daß wenn wir von der Existenz der auf unsere Vorstellungen sich beziehenden Gegenstände Gewissheit erlangen könnten, dieses nur unter der Bedingung möglich wäre, daß wir bis zu den von unserm Bewusstseyn unabhängigen Gegenständen (Dingen an sich) müssten vordringen können, weil nur auf solche Art mit untrüglicher Gewissheit bestimmt werden könnte, inwiefern unsern Vorstellungen objective Gewissheit zukommt oder nicht, — diese Foderung bestätigte nicht nur *Kant*, sondern seine ganze VernunftKritik zweckt dahin ab, die Rechtmäßigkeit derselben, und die absolute Unmöglichkeit, daß sie je erfüllt werden könnte, zu beweisen.

Kant setzt, wie jeder Skeptiker, ein absolutes Seyn (Ding an sich) voraus, als den letzten Grund unserer Vorstellungen, und behauptet zugleich, daß wir zu demselben nie vordringen können. Aber er beweiset die letztere Behauptung auf eine so vollständige und unwidersprechliche Art, als es noch kein Skeptiker bewiesen hat. Was wir erkennen können, ist immer nur ein *Vorgestelltes* (eine bloße Vorstellung,

die in der Reflexion als Object erscheint) keineswegs aber etwas an sich. Kant setzt nämlich voraus, daß man über das gegebene Bewusstseyn nicht hinaus könne, daß folglich die Frage, wie das Bewusstseyn überhaupt möglich sey, unbeantwortlich sey. Die Natur der Intelligenz an sich zu ergründen, und dadurch das absolute Bewusstseyn selbst zu construiren, unabhängig von allem Gegebenseyn, ist nach ihm eine völlig unmögliche Sache. Nach diesem Standpunkte, der der Kritik, wie aller bisherigen Philosophie, eigen ist, erhielt der Skepticismus durch Kanten ein neues unerschütterliches Fundament, wenn jene Voraussetzung wahr ist.

§. 42.

Der Skepticismus ist einzig durch die bestimmte Einsicht der Natur der Intelligenz an sich zu besiegen. Der Skeptiker behauptet erstens, daß nichts gewiß seyn könne, als die Existenz unserer Vorstellungen, oder unseres Bewusstseyns überhaupt. Es muß aus der Natur der Intelligenz gezeigt werden, daß gar keine bestimmte Vorstellung möglich sey ohne realen Gegenstand. Der Skeptiker führt als Grund jener Behauptung die absolute Unmöglichkeit an, bis zu einem absoluten, von dem Bewusstseyn unabhängigen Seyn (bis zu den Dingen an sich) vorzudringen. Wenn man unter Seyn das versteht, was man bisher darunter verstanden hat, nämlich die letzte Grundlage jeder Erfahrung, insofern wir keinen Gegenstand denken können, ohne ihm ein Seyn zuzuschreiben, so muß die Unmöglichkeit, bis zu einem absoluten Seyn vorzudringen, ganz zugegeben werden. Aber diese Unmög-

lichkeit darf nicht, wie der Skeptiker, und Kant thun, aus der Schwäche unserer Vernunft, sondern aus dem Widerspruche, der in dem Begriffe des absoluten Seyns liegt, hergeleitet werden. Es muß gezeigt werden, daß ein absolutes Seyn ein Widerspruch sey. Das Seyn überhaupt darf nicht als ein ursprünglicher Begriff, sondern als ein abgeleiteter, der nur auf dem Gebiete der theoretischen, keinesweges aber der rein praktischen Vernunft gilt, betrachtet werden. Aus der Natur der Intelligenz muß gezeigt werden, daß, wenn man das Seyn auf das Uebersinnliche überträgt, dieser Begriff nur die versinnlichte Ansicht des letzteren sey, keinesweges aber zu seinem ursprünglichen, wesentlichen Charakter gehöre, der nur als das Gegentheil des Seyns, als ein bloßes Handeln zu bestimmen ist, wenn er bestimmt werden soll, wie er an sich ist, nicht wie er erscheint. Wir sind zwar genöthiget, dem Uebersinnlichen, sobald wir es vorstellen wollen, ein Seyn zuzuschreiben. Das Uebersinnliche muß nothwendig auf das Gebiet des Sinnlichen herabgezogen werden, sobald es bestimmt gedacht werden soll. Es ist uns kein anderer Begriff, als der des Seyns möglich, selbst wenn wir dem Uebersinnlichen alles Seyn absprechen, und es als ein bloßes Handeln charakterisiren wollen. Wir sagen, oder denken alsdenn: Das Uebersinnliche ist schlechthin kein Seyn, sondern ein bloßes Handeln. Dieser Satz enthält folgende zwei: erstens das Uebersinnliche ist, es kommt der Vorstellung desselben Realität zu, es ist keine Erdichtung; und dann: sein Wesen besteht nicht in einem bloßen Seyn, sondern im Handeln. Warum sagen wir denn: das Uebersinnliche ist, da

wir ihm doch in demselben Momente alles Seyn absprechen? Weil wir nicht anders können; weil das Uebersinnliche, sobald es gedacht werden soll, als ein Gedachtes in das Gebiet des Sinnlichen kommt, und den Gesetzen der theoretischen Vernunft, die nichts Höheres, als ein Seyn kennt, nothwendig unterworfen ist. Aber die philosophirende Vernunft, die bis zur Natur der Intelligenz an sich, welche ein bloßes Handeln ist, vordringen muß, wenn sie nicht in lauter Widersprüche gerathen will, muß diese für den gemeinen Verstand unvermeidliche Täuschung aufdecken, nicht aber als Fundament allem Wissen, und der ursprünglichen Vernunft selbst unterlegen. So wie sie dieses thut, muß sie durchaus skeptisch werden. — Sie muß zwar das Uebersinnliche denken, weil sie es bestimmen, und dem ganzen Systeme des menschlichen Wissens zum Grunde legen soll; aber sie darf es nicht an sich als ein Seyn denken, weil es im Denken nothwendig so erscheint; sondern sie muß es als das bloße Gegentheil des Seyns, als etwas an sich schlechthin Undenkbares denken, und allen Gesetzen des Denkens zuwider bestimmen, wenn es richtig gedacht werden soll. Das Seyn ist der umgekehrte Schatten des Uebersinnlichen. Soll das Uebersinnliche richtig bestimmt werden, so, wie es an sich ist, so muß der Schatten selbst wieder umgekehrt, und als das bloße Gegentheil der Erscheinung bestimmt werden. Das Uebersinnliche, von dem die Philosophie ausgehen muß, um alles, was bloß ist, oder die ganze Erfahrung zu erklären, ist die Natur der Intelligenz, oder das Ich, nicht wie es im Bewusstseyn als gegeben erscheint, sondern wie es a priori bestimmt, oder durch absolute Freiheit construirt werden muß,

wenn es in der Wirklichkeit Ich, oder bewusstseyend seyn soll. Da nun das Uebersinnliche seinem wesentlichen Charakter nach als das Gegentheil des Seyns zu bestimmen ist, so muß behauptet werden, daß es bloß insofern ist, als es ursprünglich nicht ist, und daß es einzig dadurch, daß es ursprünglich nicht ist, als der Grund alles Seyns angesehen werden kann. Als ein Handeln, das sich selbst bestimmt, wird es sich erst zu einem Seyn, das aber nur als ein Seyn erscheint, und an sich nichts als Handeln ist, wodurch es einzig möglich wird, daß es sich dem bloßen Seyn (Bestehen) entgegensetzt, und sowohl von sich, als von dem, was es sich entgegensetzt, ein Bewusstseyn hervorbringen kann.

Nur so ist der Anstoß aller bisherigen Philosophie, das fatale Seyn an sich, wodurch die Möglichkeit des Wissens überhaupt schlechthin aufgehoben wird, für immer aus dem Wege geräumt. Der Vernunft kommt also kein Seyn an sich zu, das als solches ewig unerforschlich bleiben muß; sie bestimmt nothwendig ihr Seyn selbst, das ihr folglich durchaus bekannt seyn muß; und dieses Seyn ist ihr kein Seyn, sondern ein bloßes Handeln, das sich in der SelbstAnschauung zum Object wird. Seyn und Handeln ist hier Eins. Das ist der Punkt, wo das Subjective mit dem Objectiven schlechthin zusammenfällt, von dem ausgegangen werden muß, wenn man den Vorstellungen objective Realität zusichern will. Ist aber das Subjective von dem Objectiven getrennt, wie es Kant wirklich trennt, indem er der Vernunft ursprünglich ein Seyn an sich zuschreibt, wohin das vorstellende Subject nie vordringen kann, so ist keine Uebereinstimmung

unserer Vorstellungen mit den Objecten möglich. Schon bei dem SelbstBewusstseyn, das allem übrigen zum Grunde liegt, ist eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Subject und Object, und diese Trennung des Subjectiven und Objectiven verbreitet sich denn nothwendig durch die ganze Sphäre des Bewusstseyns. Das Resultat davon ist, daß nur subjective Wahrheit statt habe, welches noch kein Mensch geläugnet hat.

§. 43.

Dieses fatale Seyn an sich, wodurch die objective Wahrheit, und folglich auch die Metaphysik, als die GrundWissenschaft alles objectiv Wahren, schlechterdings unmöglich gemacht wird, hat Kant seiner ganzen Kritik zum Grunde gelegt, nur daß er behauptet, man könne von der Beschaffenheit dieses Seyns nie etwas wissen, ob es gleich der Grund alles Wissens, und daher das Gewisseste unter allen sey; statt daß andre Philosophen behaupten, man könne und müsse auch die Beschaffenheit desselben durch die Vernunft ergründen können. Kant glaubte das wirkliche Daseyn dieses Seyns durch eine vollständige Kritik der Vernunft systematisch bewiesen, und dadurch die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen außer allem Zweifel gesetzt zu haben, indeß die übrigen Philosophen dasselbe durch bloße Versicherung ohne allen Beweis voraussetzen konnten, wie Kant und seine Anhänger glauben. Auch Reinhold war anfangs in dem Wahne, daß dieses von Kant wirklich durch unumstößliche Beweise geleistet worden sey. Dieser Wahn war der Grund zu seiner Theorie des VorstellungsVermögens, wo sich erst durch die systematische Darstellung, die Reinhol-

den vorzüglich eigen ist, die Behauptung Kants in ihrer ganzen Blöße zeigte; wodurch denn Fichte zu dem einzig möglichen, noch von keinem Philosophen bestimmt gedachten, noch vielweniger gewagten Versuche, den absoluten Grund alles Wissens in der Idee eines bloßen, sich selbst nothwendig bestimmten Handelns zu suchen, hingetrieben wurde. Die Theorie des VorstellungsVermögens war die nächste Veranlassung zur WissenschaftsLehre — als einem Werke, das seinem wesentlichen Inhalte nach, den alle MenschenWerke zernagenden Zahn der Zeit nicht scheuet, sondern der Ewigkeit trotzt.

§. 44.

Nur der Punkt, wo das Subjective mit dem Objectiven absolut Eins ist, kann eigentlich transcendental genannt werden. Wer Dinge an sich behauptet, durch deren Einwirkung das Bewusstseyn bestimmt werden soll, ist schlechterdings unfähig, sich bis zu diesem Punkte zu erheben. Das ist in Absicht auf Kanten der Fall. Ob er gleich die Ausdrücke, transcendental, oder a priori, immer im Munde führt, so weiß er dennoch gar nichts von dem Wesen desselben. Auf die Wörter kommt es hier gar nicht an, sondern auf die Natur der Sache. Daß Kant von dem Wesen der Metaphysik nicht einmal einen bestimmten Begriff hat, geschweige, daß er die einzig wahre Metaphysik aufgestellt haben soll, davon ist der entscheidende Grund, daß er Dinge an sich annimmt, und das VorstellungsVermögen durch die Einwirkung derselben bestimmen lässt.

Was Kant geleistet hat, ist weiter nichts, als Logik und empirische Psychologie, insofern beide nach der Ansicht des gemeinen Bewusstseyns, nach welcher die HandlungsWeisen des menschlichen Geistes als bloß gegeben erscheinen, möglich sind.

Kant hat sich nie über den Standpunkt des natürlichen VerstandesGebrauches erhoben. Er fodert daher auch mit Recht in seiner Erklärung gegen Fichte, daß seine Kritik nach diesem Standpunkte betrachtet werden solle.

§. 45.

Diese Ansicht ist von doppelter Art. Man reflectirt nämlich entweder nur auf das, was durch den Verstand hervorgebracht worden ist, mit gänzlicher Abstraction von allem dem, was die Empfindung dazu beigetragen hat, man reflectirt bloß auf die Form der Erkenntnisse; oder man verbindet die Gesetze des Denkens zugleich mit der Materie desselben, mit dem Empfindbaren. Im ersten Falle entsteht Logik, die man auch rein nennen kann, insofern dabei nicht auf das Materielle des Denkens Rücksicht genommen wird, ob sie gleich nicht eigentlich a priori entstanden ist. Denn die Absonderung der Form von der Materie entsteht hier bloß auf dem Gebiete des empirischen Bewusstseyns, nicht aber auf dem transcendentalen Gebiete, das der ganzen Erfahrung zum Grunde liegt, und daher in dem empirischen Bewusstseyn nach seinem wesentlichen Charakter nicht vorkommen kann, ob es gleich vermischt mit dem Empirischen vorkommt, aber nur auf dem höchsten Standpunkte genau von dem letztern unterschieden werden kann.

In dem zweiten Falle, wenn nämlich das Formelle unserer Erkenntnisse mit dem Materiellen verbunden wird, entsteht empirische Psychologie. — Ueber diese doppelte, bloß empirische Ansicht des Bewusstseyns gieng Kant nie hinaus. Seine ganze Kritik ist theils bloße Logik, theils empirische Psychologie. Was eigentlich a priori ist, was der gesammten Erfahrung in Rücksicht sowohl auf ihre Form, als auf ihre Materie zum Grunde liegt, das kennt er gar nicht, ob er gleich immer von Formen a priori, und von transcendentalen Objecten spricht. Alle Formen, die er aufstellt, sowohl die des bloßen Denkens, als die des Empfindens sind aus dem gemeinen Bewusstseyn, oder aus der Erfahrung geschöpft, eben so, wie die Ideen der Vernunft, die er bloß postulirt, von deren Realität er aber nie Rechenschaft geben kann. Aus dem ganzen verschlungenen Gange des Räsonnements der Kritik geht als letztes Resultat hervor, daß man über die Logik und empirische Psychologie nicht hinaus könne. Der letzte Grund der Gesetze des Denkens, und des Empfindens, sowohl einzeln genommen, als in Verbindung, ist der menschlichen Vernunft schlechterdings unzugänglich, und auf keine Art bestimmbar. Das absolute NichtWissen ist ihm der Grund alles Wissens. Der Maaßstab, wodurch alles bestimmt werden soll, ist und bleibt uns durchaus unbekannt. Dies ist in der That eine UnPhilosophie, wie Jacobi sich ausdrückt. Eine solche UnPhilosophie geht nothwendig aus der Voraussetzung der Dinge an sich hervor, wodurch unsere Vorstellungen bestimmt werden sollen.

§. 46.

Die Kritik leistet nichts mehr, als was nach der Behauptung Platners durch Philosophie überhaupt geleistet werden kann, nämlich bloße historische Darstellung der Thatsachen des Bewusstseyns, die, wenn sie von den Beiträgen der Empfindung entblößt werden, den Stoff zur Logik, und in Verbindung mit derselben den Stoff zur empirischen Psychologie geben.

Die Kritik weiß von der Metaphysik, wodurch einzig eine pragmatische Geschichte der HandlungsWeisen des menschlichen Geistes möglich wird, gar nichts. Sie ist also auch bloß Zeitungsschreiberinn, aber unter allen Zeitungsschreibern dieser Art die widersinnigste, wie ich sogleich zeigen werde. Das Verdienst der Kritik um die Logik und empirische Psychologie besteht vorzüglich darinn, daß sie beide Aggregate von Erscheinungen von einander getrennt hat, statt daß sie gewöhnlich vermengt wurden. Die Kritik hat daher die Bestandtheile der Erfahrung, die bloße Form des Denkens, und die des Empfindens ganz so, wie sie im empirischen Bewusstseyn vorkommen, aus einander gerissen, ohne sie von dem absoluten GrundGesetze der Intelligenz abzuleiten, wodurch allein die nothwendigen HandlungsWeisen des menschlichen Geistes, die jeder Erfahrung zum Grunde liegen, pragmatisch dargestellt werden können. Das Ich ist der Kritik ein bloßes Vorstellungs-Vermögen, in welchem gewisse Formen, als Fähigkeiten, liegen, die erst belebt werden, wenn auf dasselbe eingewirkt wird. Ein bloßes Vermögen wirkt

nicht nothwendig, und durch sich selbst. Es muß erst etwas hinzugedacht werden, wodurch es in Thätigkeit versetzt wird. Wo liegt nun dieses Etwas? Im Ich, als Substanz an sich, als einem absoluten unbekannten Seyn, das dem Ich, als bloßen VorstellungsVermögen zum Grunde liegt, oder in den Dingen an sich außer dem Ich? Aber wie läßt sich behaupten, daß irgend ein Seyn der Grund eines Handelns, das sich selbst bestimmt, werden könne? Ist denn dadurch die Natur des Bewusstseyns im geringsten erklärt; wird nicht vielmehr die Möglichkeit desselben durch die Voraussetzung eines absoluten Seyns gänzlich aufgehoben? Und wie kann denn aus einem gänzlich unbekannten und nie erkennbaren Princip etwas anders bestimmt und abgeleitet werden? Wie kann man bei einer solchen Voraussetzung es auch nur für möglich halten, den Idealisten, Materialisten, und Skeptiker zu widerlegen, ja über ihre vermeintliche gänzliche Niederlage ein solches Triumphlied anstimmen, wie die Kritik thut?

§. 47.

Das Ich darf also schlechterdings nicht als ein bloßes VorstellungsVermögen, von dem sich nie ein bestimmter Grund angeben läßt, angesehen werden. Soll das Bewusstseyn auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt werden, so muß das Ich, seinem ursprünglichen Charakter nach, als ein bloßes Handeln, das sich selbst bestimmt, und dadurch SelbstBewusstseyn oder Ich wird, bestimmt werden. Hier bleibt gar keine qualitas oder Substantia occulta, weder im Ich noch außer dem Ich übrig. Das sich selbst an-

schauende und bestimmende Handeln kann sich unmöglich als das Gegentheil des Handelns setzen. Hier fällt alles bloße Seyn, insofern es ein NichtHandeln, ein bloßes Bestehen ist, weg. Durch das reine SelbstBewusstseyn wird erst das Bewusstseyn von dem, was das Ich nicht ist, möglich. Es ist unmöglich, daß das Ich das NichtHandeln als ein Handeln bestimme, oder das NichtIch zum Ich mache. Das NichtIch (Ding an sich) wirkt nicht auf das Ich ein, und wird dadurch der Grund einer Vorstellung; es ist nur die Bedingung des SelbstBestimmens. Das Ich kann sich seiner Selbst, als bloßen Handelns, nicht bewusst werden ohne Gegensatz eines bloßen Widerstandes. Aber das Gegensetzen ist eben sowohl ein absolutes Handeln, als das Setzen; folglich kann weder das SelbstBewusstseyn noch das Bewusstseyn von Gegenständen außer dem Ich durch irgend einen Eindruck erklärt werden. Durch die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes entsteht nur ein Bestimmtseyn, keineswegs aber ein SelbstBestimmen. Und selbst zu diesem Bestimmtseyn muß eine beobachtende Intelligenz hinzugedacht werden, weil es nicht für sich selbst ist, und ohne Intelligenz gar nicht ist.

§. 48.

Das Ich ist in keiner Rücksicht ein Vermögen, das erst durch irgend einen Grund in Thätigkeit versetzt werden müsste; es macht sich bloß selbst zum Vermögen. Spontaneität und Receptivität ist auf dem höchsten Standpunkt, auf welchem das Ich als ein bloßes, sich selbst bestimmendes, Handeln betrachtet wird, schlechthin Eins. Es ist nicht afficir-

bar durch irgend einen Eindruck von aussen, sondern nur durch und für sich selbst. Diese Afficirbarkeit ist das SelbstBestimmen selbst, als bloßes Handeln gedacht, nicht als ein Vermögen des Handelns. Denkt man sich die Afficirbarkeit als ein bloßes Vermögen, zu handeln, nicht als das Handeln selbst, so fällt man in alle Ungereimtheiten des Dogmatismus zurück. Denn man könnte glauben, die Vernunft könne in ihrer bloßen Absolutheit, als ein unbestimmtes Selbsthandeln gedacht werden, und komme nur hie und da zum SelbstBewusstseyn, ohne daß sich davon ein Grund angeben lasse. Der Mensch ist sich im tiefen Schlafe, oder in einer Ohnmacht nicht seiner selbst bewusst. Hier, könnte man denken, ist die Vernunft ein bloßes unbestimmtes Handeln, und kein Bewusstseyn, kein Selbstbestimmen. Aber dies wäre ein großer Mißverstand. Die Vernunft ist, als solche, schlechthin nicht ohne Bewußtseyn; denn sie ist ein Handeln, das sich selbst bestimmt. Der Mensch ist im Schlafe, oder in einem andern Zustande der Bewusstseynlosigkeit, gar nicht als Vernunft, sondern als ein bloßes organisirtes, animalisch belebtes NaturProduct zu betrachten. So wie Vernunft da ist, ist auch nothwendig Bewusstseyn (SelbstBestimmung, SelbstAffection) da. Die Vernunft ist also kein Vermögen des SelbstBestimmens, sondern nichts als Selbstbestimmen. Es kann nur insofern ein absolutes Handeln als wirklich gedacht werden, als dasselbe intelligent, sich selbst anschauend und bestimmend, ist. Das Handeln ist nur insofern durch sich selbst, als es für sich selbst ist. Was nicht für sich selbst ist, ist auch nicht durch sich selbst, und ist, insofern keine Intelligenz hinzugedacht wird, gar nicht.

Das ist der wesentliche Charakter der bloßen Dinge, die nur darum nicht durch sich selbst sind, weil sie nicht für sich selbst sind; und das ist die einzige scharfe Gränzlinie, wodurch sie von der Vernunft durch die Vernunft getrennt werden. Die Vernunft ist also nie ohne Bewusstseyn. Nur insofern Bewusstseyn da ist, ist Vernunft da. —

Aber so soll vielleicht angenommen werden, daß das Bewusstseyn auch in tiefem Schlafe, oder in andern Zuständen der Bewusstseynlosigkeit, fortdauern, und daß folglich das Bewusstseyn zugleich nicht Bewusstseyn sey, welches ein offenbarer Widerspruch ist? Keineswegs. In einem solchen Zustande kann gar keine Vernunft gesetzt werden. Der Mensch ist hier schlechthin nicht als VernunftWesen zu betrachten, und insofern, als die Vernunft dem Menschen als solchem wesentlich ist, auch nicht als Mensch. Er ist bloßes Ding, und gehört der Natur zu, die sich nicht selbst bestimmen kann. So denkt selbst der gemeinste Menschenverstand. Wenn ein Rasender einen Menschen umbringt, wer wird auch unter den gemeinsten Leuten sagen, daß diese Handlung dem Rasenden imputirt werden, oder daß man behaupten könne, er habe sie selbst gethan? Und wenn auch ein Richter so grausam oder thöricht seyn wollte, diese Handlung dem Rasenden zu imputiren, und ihn darum zu strafen, wer würde sich dagegen nicht bloß von Seiten der Philosophen sondern auch des gemeinsten Pöbels empören? Der Ungelehrteste würde sagen, das sey ungerecht; denn der Rasende wisse ja nichts von sich. Und was heißt denn das: der Rasende weiß nichts von sich? Doch wohl nichts anders, als: der Ra-

sende ist sich des Handelns bei der Ermordung eines Menschen nicht bewusst; ein solches Handeln ist nicht durch sich selbst, und nicht für sich selbst; es ist nicht absolut, oder frei. Es ist bloß bestimmt (für eine beobachtende Intelligenz) aber nicht selbst bestimmt. Also der Rasende weiß nichts von sich, heißt nichts anders, als: er weiß von keinem Handeln. Folglich ist Wissen und Handeln in Absicht auf die Vernunft Eins. Das Handeln, das man an dem Rasenden beobachtet, ist so wenig absolut, oder frei, daß es vielmehr bloße Beschränktheit (bloßes Seyn) für beobachtende VernunftWesen ist, weil es nicht bewusstseyend ist; es ist gleich dem Herabfallen eines Steines von der Höhe, wodurch ein Mensch erschlagen wird. Dieses Herabfallen wird von keinem Menschen, der Verstand hat, als ein eigentliches Handeln des Steines, sondern als ein bloßes Bestimmtseyn angesehen. Dies ist der wesentliche Charakter aller Dinge, die nur insoferne von der Vernunft unterschieden, und ursprünglich als NichtIch gesetzt werden können, als die Vernunft ursprünglich als ein bloßes Handeln, das Ding aber als ein bloßes Seyn (für die Vernunft) auch von dem gemeinsten Menschen angesehen wird und werden muß, sobald er zum Bewusstseyn gekommen, oder insofern er Mensch ist.

Also die Vernunft ist ursprünglich nichts als Handeln, kein bloßes Vermögen des Handelns; das ist ihr Grundcharakter: wäre sie ursprünglich ein bloßes Seyn, so wäre sie nicht Vernunft, sondern ein bloßes Ding. Aber sie ist nothwendig ein intelligentes Handeln, das sich, als solches, selbst bestimmen muß. Die Vernunft kann nicht gedacht werden ohne

Bewusstseyn. In demselben Momente, als sie handelt, ist sie sich bewusst, und sie handelt nur, insofern sie sich bewusst ist. Handeln und Bewusstseyn ist Eins. Wo kein Bewusstseyn ist, da ist auch kein Handeln, sondern ein bloßes Bestimmtseyn.

Daraus folgt, daß das Bewusstseyn aus keinem bloßen Seyn, weder des Ich, als absoluter Substanz, noch des NichtIch erklärt werden kann. Es ist nichts, als leerer Wortschall, wenn man das Vorstellen so erklärt, daß man sagt, die Form desselben werde durch das Ich hervorgebracht, der Stoff aber von außen gegeben. Zu dieser widersinnigen Erklärungsart muß man freilich seine Zuflucht nehmen, wenn man das Ich, soweit man es erkennen kann, als ein bloßes VorstellungsVermögen charakterisirt. Alsdenn muß man nothwendig einen Grund aufsuchen, wodurch das bloße Vermögen in Thätigkeit gesetzt werden soll. Dieser Grund soll theils seyn ein unbekanntes Seyn (Wesen, absolute Substanz) des vorstellenden Ich; theils ein unbekanntes Seyn der Dinge (Ding an sich). In dem Bewusstseyn kommen gewisse Merkmale der denkbaren Gegenstände vor, die den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Dies sind die ursprünglichen Formen des Vorstellens, die ihren letzten Grund in dem Ich an sich, als einer schlechthin unbekannten Substanz haben. Andere Merkmale der Gegenstände zeichnen sich durch den Charakter der Zufälligkeit aus. Diese machen den Stoff der Vorstellungen aus, der seinen letzten Grund in den Dingen an sich hat, und durch Einwirkung auf das Ich gegeben wird. Aber was ist denn diese Behauptung anders, als eine leere Hypothese, wodurch gar nichts

erklärt wird? Mit welchem Rechte kann man bestimmen, was in den Vorstellungen dem Ich, und was den Dingen an sich eigen ist, wenn das Wesen des Ich zuletzt nichts, als ein absolutes Seyn ist, das nie zu ergründen ist? Dieses Wesen müsste doch vor allen durchaus bestimmbar, und wirklich bestimmt seyn, wenn über den Ursprung der Vorstellung überhaupt, und ihrer wesentlichen Bestandtheile, insofern sie sich theils auf das Ich theils auf die Dinge beziehen sollen, etwas mit apodiktischer Gewissheit bestimmt werden soll? Lässt sich dieses Wesen aber auf keine Art bestimmen, wie die Kritik behauptet, so ist auch kein fester Grund des Wissens, also keine Metaphysik möglich.

Es drängt sich uns ein Bewußtseyn von Spontaneität und Receptivität, oder von Freiheit und NaturNothwendigkeit auf. Die Spontaneität soll die Form der Vorstellung hervorbringen; die Receptivität soll den Stoff empfangen. Aber diese Spontaneität wird auf ein absolutes, der Vernunft schlechthin unzugängliches Seyn des Ich, als Substanz an sich, begründet. Das Ich, so weit wir es erkennen können, ist, nach der Kritik, ein bloßes Vermögen, in welchem die Formen des Vorstellens als bloße Fähigkeiten liegen. Soll dieses Vermögen in Thätigkeit versetzt werden, so muß es theils durch die Vernunft an sich, als absolute, unergründliche Substanz, theils durch die Dinge an sich, als eben solche unbekannte Substanzen, geschehen.

Ist die Vernunft an sich nichts, als ein absolutes Seyn, wodurch das Bewusstseyn bestimmt wird,

das aber durch keine Kraft des Bewusstseyns erreicht, und aufgefasst werden kann, wie kann die Spontaneität, deren wir uns bewusst sind, aus einem solchen, durchaus unbekannten Seyn hergeleitet werden? Wie kann das Ich, als bloßes Vorstellungsvermögen, durch ein Etwas, daß das absolute Gegentheil des Handelns ist, in Thätigkeit versetzt werden? Daraus folgt offenbar, das die Erklärung der Form der Vorstellung aus der Spontaneität, die von einem absoluten Seyn der Vernunft an sich abhängen soll, völlig widersprechend ist, und daß die Spontaneität selbst nothwendig durch diese Voraussetzung aufgehoben wird.

Eben so widersprechend ist auch die Erklärung des Stoffes der Vorstellung aus dem Einwirken der Dinge an sich, und aus der Receptivität des Ich. Wenn ein Ding auf ein anderes einwirket, was entsteht denn daraus? Ein Bewusstseyn dieses Einwirkens, als eines Stoffes zu Vorstellungen? Keinesweges. Für die Dinge entsteht gar nichts, wenn keine Intelligenz hinzugedacht wird, die über das bloße Bestimmtseyn der Dinge reflectirt. Nun setze man, ein Ding wirke auf das Ich ein. Kann denn durch den Eindruck das Bewusstseyn des Eindruckes, durch das bloße Bestimmtseyn das Selbstbestimmen hervorbracht werden? Und ist denn ohne das selbstthätige Handeln der Intelligenz, wodurch der Eindruck bestimmt wird, also ohne Bewusstseyn des Eindruckes ein Eindruck da? Und gerade dieses Bewusstseyn, das durch keinen Eindruck erklärt werden kann, ist es, was erklärt werden soll. Also kann der Intelligenz schlechterdings nichts gegeben werden. Sie giebt sich alles

selbst, dadurch, daß sie alles bestimmt, was immer da sein soll. Es ist nichts da ohne Bewusstseyn; das Bewusstseyn kann aber auf keine Art gegeben werden. Wenn man sagt: der Stoff wird gegeben, so kann dieses nichts anders heißen, als: das Bewusstseyn des Stoffes wird gegeben; und dieses ist offenbarer Unsinn. Denn das Bewusstseyn ist ein Selbstbestimmen, das, sobald es gegeben werden soll, ein bloßes Bestimmtseyn wird. Die Form ist daher ursprünglich gar nicht von der Materie verschieden. Das Ich ist ein Handeln, das sich selbst bestimmt; nur dadurch wird das Handeln ein Ich, oder bewusstseyend. Das Handeln, das sich selbst bestimmt, wird sich nothwendig zum Objecte. Aber das Bestimmen und Bestimmtseyn, Subject und Object, Form und Stoff, Spontaneität und Receptivität, ist hier schlechterdings Eins. Denkt man sich aber das Ich als ein bloßes VorstellungsVermögen, so ist alles das getrennt, und es lässt sich kein Band ausfindig machen, dasselbe zu vereinigen, und dadurch unsern Vorstellungen objective Gültigkeit zuzusichern. Man denke sich einen Rasenden als ein bloßes VorstellungsVermögen. Er äußert eine Kraft zu wirken, die in ihm selbst liegt, und nicht von außen gegeben wird, also in gewisser Rücksicht Spontaneität. Aber diese Spontaneität ist nicht bewusstseyend; sie ist eine bloße blinde NaturKraft, die zwar nach ihren eigenen Gesetzen wirkt, aber sich weder dieser Gesetze, noch ihres Handelns bewusst wird. Man lasse nun auf den Rasenden, als eine bloße NaturKraft, die AußenDinge einwirken, wie man will, so wird doch dadurch kein bestimmtes Bewusstseyn hervorgebracht werden. Also das Bewusstseyn, als ein Selbstbestimmen, kann auf keine Art so erklärt wer-

den, daß es nur zum Theil hervorgebracht, zum Theil aber gegeben wird. Es ist etwas absolut Einfaches, das gar keiner Zergliederung fähig ist. Die Form ist von der Materie gar nicht verschieden, als nur in der Ansicht. Das Bewusstseyn, als ein Selbstbestimmen, wird sich nothwendig selbst zum Object, also zum Bestimmtseyn. Subjectiv ist es ein bloßes Selbstbestimmen; objectiv aber ein Selbstbestimmtseyn. Aber beides ist Eins; denn das intelligente Handeln ist sich als das Anschauende und Angeschaute nothwendig selbst gleich. Und dieses ist der Begriff des Ich. Die Form des Vorstellens ist nichts, als das Subjective, und die Materie nichts, als das Objective desselben sich selbst anschauenden und bestimmenden Handelns. Ist nun das Ich ursprünglich nichts, als ein reales Handeln, das sich selbst bestimmt, so kann es als kein bloßes Vermögen dieses Handelns gedacht werden, und dann fällt auch die ganz widersinnige Erklärung des Vorstellens aus einer hervorgebrachten Form und einem gegebenen Stoffe, und mit derselben der Grund-Irrthum aller bisherigen Philosophie, wodurch ein absolutes Seyn sowohl des Ich als des NichtIch gesetzt wird, weg. Nach unserer Erklärung ist die subjective Wahrheit mit der objectiven nothwendig verbunden, und man braucht zu keinem unbekannten Etwas mehr seine Zuflucht zu nehmen, um die Eine mit der andern zu verbinden. Das Ich ist, als ein sich selbst bestimmendes Handeln, nothwendig Subject-Object; und es bleibt gar keine Qualitas occulta in dem objectiven Ich, oder dem Ich an sich, mehr übrig. Diese absolute Identität der Subjectivität und Objectivität, die in Absicht auf das absolute Ich statt hat, und dem ganzen empirischen Bewusstseyn zum

Grunde gelegt wird, verbreitet sich durch die ganze unermessliche Sphäre desselben, und bringt also dieselbe Gewissheit sowohl in Absicht auf alles das hervor, was das Ich von sich unterscheidet, als in Absicht auf sein eignes Wesen. Das Ich schauet nur immer sich selbst, nicht aber etwas außer sich, an; und so wie es sich als ein sich selbst bestimmendes Handeln findet, findet es auch nothwendig die Schranken dieses Handelns, welche die Dinge sind. In dem SelbstBewusstseyn liegt zugleich das Bewusstseyn von irgend einem Etwas außer dem Ich. Das Ich kann sich nämlich nicht als ein bloßes Handeln bestimmen, ohne daß es zugleich ein Etwas bestimmt, das kein Handeln, sondern ein bloßes Bestehen, wodurch das Handeln gehemmt, und zu sich selbst reflectirt wird, ist. Beide Arten von Bewusstseyn sind ein SelbstBestimmen, keinesweges ein bloßes BestimmtWerden. In beiden ist das Bestimmende und Bestimmte, Form und Materie, Eins.

§. 49.

Auf dem Gebiete des gemeinen Bewusstseyns ist Form und Materie, Subjectivität und Objectivität, nothwendig getrennt, und kann auf keine Art vereinigt werden. Und doch muß beides vereinigt werden, wenn objective Wahrheit statt haben soll. Die Kritik zergliedert bloß die Bestandtheile der Form und Materie; aber durch die feinste und vollständigste Zergliederung kommt keine Vereinigung zu Stande; es bleibt immer zwischen der Form und der Materie des Vorstellens eine ungeheure Kluft, über die es keine Brücke giebt. Auf diesem Gebiete herrschet für den

Philosophen, der sich nicht auf den eigentlichen transcendentalen Standpunkt zu erheben weiß, nichts, als Widerspruch. Freiheit und NaturNothwendigkeit sind die GrundAussagen des gemeinen Bewusstseyns. Beide sind einander entgegen gesetzt, und heben sich folglich, da kein drittes da ist, wodurch sie vereinigt werden könnten, auf. Um diesem Widerspruche auszuweichen, muß man entweder nur die Realität der Freiheit, oder nur die der NaturNothwendigkeit gelten lassen. Da aber kein entscheidender Grund da ist, wodurch man berechtigt würde, die eine Realität vor der andern zu behaupten, so müssen beide Behauptungen für bloße Hypothesen angesehen werden, wodurch in Absicht auf objective Wahrheit gar nichts gewonnen wird. Daher sind nur drei Systeme auf diesem Standpunkt möglich, entweder transcendenter Idealismus, der nebst der Existenz der Vorstellungen nur die Realität des Ich, als eines freien Wesens, annimmt, und die Vorstellungen von NaturNothwendigkeit (von Dingen) als bloße Täuschung erklärt, oder Materialismus, der behauptet, alles sey ursprünglich Materie, folglich komme bloß den Vorstellungen von NaturNothwendigkeit Realität zu; oder endlich Scepticismus, der behauptet, daß die erste Behauptung eben so grundlos, als die zweite, und daß folglich nichts gewiß sey, als die Existenz unserer Vorstellungen, ohne daß je etwas weder für die Realität der Freiheit, noch der NaturNothwendigkeit entschieden werden könne. An eines dieser Systeme muß man sich halten, wenn man einigermaßen Consequenz im Denken behaupten will. An welches hält sich nun die Kritik? An alle drei zugleich; und daher stellt sie das widersinnigste System auf, das je ein Philosoph zum Vorschein

brachte. Zu diesem Resultat ist man genöthigt, wenn die Behauptung der Kritik, daß es Dinge an sich gebe, die durch ihre Einwirkung auf das Ich den Stoff zu den Vorstellungen absetzen, nach dem Buchstaben erklärt werden soll.

§. 50.

Die Kritik ist zum ersten skeptisch. Kein Skeptiker hat je durch eine so vollständige und mühsame Zergliederung der theoretischen Vernunft bewiesen, daß in ihr in Rücksicht auf die Realität der Objecte, die über das empirische Bewusstseyn hinaus liegen, kein Heil zu finden sey, als Kant in seiner Kritik. Wir können schlechthin nichts erkennen, was an sich ist; was wir erkennen, ist immer nur ein Vorgestelltes, also (wenn man mit diesem Ausdruck einen Sinn verbinden will) unsere eigene Vorstellung, die im Begriff als Object erscheint. Nach dieser GrundBehauptung Kants ist nichts gewiß, als die Existenz unserer Vorstellungen.

Es hilft nichts, daß er um nebst der idealen Erfahrung auch die reale zu retten, seine Zuflucht zu den Dingen an sich, zu der Empfindung, und zur praktischen Vernunft nimmt. Denn zum ersten beruht die Behauptung von der Existenz der Dinge an sich nur auf einer Idee, die nur denn Realität erhalten würde, wenn sichs zeigen ließe, daß nur durch diese Voraussetzung die Möglichkeit des Bewusstseyns erklärt werden könnte. Aber die bloße Einwirkung hilft zur Erzeugung des Bewusstseyns gar nichts, wie ich schon gezeigt habe. Die theoretische Vernunft kann von der Realität der Dinge an sich gar nichts

wissen. Man kann also auch etwas, von dem man nie wissen kann, ob es auch nur möglich sey, dem gesammten Wissen nicht als Fundament unterlegen. Die objective Wahrheit gewinnt daher durch diese bloß willkürliche Voraussetzung gar nichts. Es müsste erst bewiesen werden, daß Dinge an sich sind, und daß durch ihre Einwirkung gerade eine solche Vorstellung erzeugt werde, die mit ihrer Form durchaus übereinstimme, wenn dadurch objective Wahrheit begründet werden sollte. Aber wir können ja nicht, nach Kants eigner Behauptung, bis zu dem Wesen der Dinge an sich vordringen, folglich auch unsere Vorstellungen mit ihnen nicht vergleichen, um bestimmen zu können, inwiefern sie mit ihnen übereinstimmen, oder nicht. Also bleibt bei dieser Voraussetzung die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen eben so ungewiß, als ohne dieselbe. Zu dem enthält dieser Begriff einen wahren Widerspruch. Denn das Ding an sich wäre etwas, das unabhängig von dem Bewusstseyn existirte. Das Ding ist das, was sich das Ich entgegensetzt; daher heißt es auch Object. Wie lässt sich ein Entgegengesetztes ohne ein Entgegensetzendes und Setzendes denken? Kann sich denn das Ding selbst setzen, und in Vergleichung mit einem andern zum Entgegengesetzten machen? So würde das Ding ein Ich. Die Empfindung hilft eben so wenig zur Begründung der realen Erfahrung. Kant schließet durchgängig so: Es ist Empfindung da, also ist auch etwas der Empfindung Entsprechendes da. Aber die Frage ist nur, ob dieses Etwas ein bloßes ideales, oder reales Seyn habe, welches durch die Empfindung, insofern sie gegeben ist, nie ausgemacht werden kann. Um mit Gewissheit entscheiden zu können, ob die Empfindung ein Bewirktes der

Dinge oder des bloßen Ich sey, müßte man im Stande seyn, bis zu den Dingen an sich, und bis zum Ich an sich vorzudringen. Aber dieses ist nach Kant schlechthin unmöglich Es bleibt also ewig ungewiß, ob der Empfindung etwas außer dem Ich zum Grunde liege. Es wäre eben sowohl möglich, daß sie eine absolute Eigenschaft des Ich wäre, die gar kein Object zur Möglichkeit ihrer Wirklichkeit, weder als Grund noch als Bedingung voraussetzte, wie der Idealist wirklich behauptet.

Endlich wird auch nichts durch die Voraussetzung der praktischen Vernunft, wie sie in der Kritik bestimmt wird, für die Realität der unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände ausgerichtet. Denn die praktische Vernunft ist in der Kritik weiter nichts, als die empirische Vernunft selbst, insofern sie sich durch Willens-Entschlüsse thätig zeigt. Die praktische Vernunft setzt zu ihrer Möglichkeit absolute Freiheit voraus. Es ist ein Sollen da, also ist absolute Freiheit da, schließt Kant. Die Freiheit ist ihm ein bloßes Postulat, dessen Gültigkeit nur durch einen Schluß statt haben soll. Ihm ist also Freiheit nicht der ursprüngliche Charakter der Vernunft, so, daß ohne sie gar kein Bewußtseyn statt haben kann; sondern etwas, das nur vermittelst eines bestimmten Bewußtseyns (des ursprünglichen Sollens) da seyn soll. Nach diesem Gesichtspunkt muß Kant die Freiheit beweisen; das bloße Postuliren hilft nichts. Woher weiß er denn, daß dem Sollen etwas Reales entspricht, daß folglich die Freiheit als absoluter Grund postulirt werden muß? Und muß dieses Sollen nicht als Täuschung erklärt werden, wenn neben der Freiheit etwas gesetzt wird, wodurch sie nothwendig aufgehoben wird?

Wer von der Freiheit, als absolutem Grunde ausgeht, dem ist freilich nicht zuzumuthen, daß er den Grund der Freiheit aufzeige. Denn sie setzt gar keinen Grund voraus; sie ist ihr eigner Grund. In dieser Rücksicht ist die Frage widersinnig: Wie ist Freiheit möglich? Aber die Idee der Freiheit fodert doch absolut, daß neben ihr nichts angenommen werde, das mit ihr im Widerspruche steht. In dieser Rücksicht ist die Frage ganz vernünftig: Wie, oder unter welchen Bedingungen (nicht Gründen) ist Freiheit möglich? Kann sie z. B. bestehen, wenn neben ihr behauptet wird, daß die Empfindung aus der Einwirkung der Dinge an sich entstehe? Nein; durch diese Vorstellungsart wird sie absolut aufgehoben. Denn nach dieser Voraussetzung ist alles, was in unserm Bewusstseyn vorkommt so bestimmt: Die Dinge an sich wirken nothwendig, und ohne alles Zuthun der Freiheit, auf uns ein; dadurch entsteht Empfindung, unmittelbares Bewusstseyn nicht der Freiheit, sondern der NaturNothwendigkeit. Eben so nothwendig wird die Empfindung durch den Begriff aufgefasst; so entsteht ein mittelbares Bewusstseyn, ein Begriff von den Dingen, Erkenntniß aller Art. Alles dieses geht ganz mechanisch zu: die Freiheit geht also in der Function des Erkennens nothwendig verloren. Denn nach dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, von welchem sich Kant nie entfernt, als durch einen Salto mortale, durch grundlose Postulate, oder durch Inconsequenz, ist Empfindung, so wie sie gegeben ist, das letzte Kriterium aller Realität. Die Empfindung ist aber Bewusstseyn von NaturNothwendigkeit, keinesweges aber von Freiheit. Nimmt man aber seine Zuflucht zu den Dingen an sich, so ist sie wieder nichts, als Ra-

turNothwendigkeit; denn sie ist in diesem Falle ein Seyn, das ein Product eines andern Seyns (des Dinges an sich) ist. Ein bewirktes Seyn aber, dessen Ursache selbst nichts anders ist, als ein Seyn, ist ein bloßes Product der NaturNothwendigkeit, keinesweges aber der Freiheit.

Nach dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns hängt ferner das Wollen (die praktische Vernunft nach Kantischem Sinne) von dem Erkennen (der theoretischen Vernunft) ab. Denn es ist kein Wollen möglich ohne ZweckBegriff (ohne das Erkennen überhaupt); folglich hat auch in der Function des Wollens keine Freiheit, sondern bloße NaturNothwendigkeit statt. Wenigstens bleibt alles ungewiß, weil man nicht wissen kann, aus welchem Grunde die Empfindung hervorgehe, auf die, nach Kant, sowohl das Erkennen als das Wollen zurückgeführt werden muß. Hebt man sich nicht auf jenen Standpunkt empor, auf welchem die Freiheit selbst nichts, als absoluter Sinn, wenn sie subjectiv, und als absolutes Gefühl ist, wenn sie objectiv betrachtet wird, so geht die Freiheit durch jeden Begriff der Empfindung, der außer dem transcendentalen Standpunkte bestimmt werden mag, verloren.

Der kategorische Imperativ (das Sollen), ist Kanten gänzlich eine qualitas occulta; er ist bloß da, ohne daß man wissen kann, welchem Subjecte, ob dem Ich oder dem Dinge, er ursprünglich angehöre, weil der Ursprung der Empfindung ungewiß bleibt, die derselbe voraussetzt. Denn es hat nur insofern ein Sollen statt, als ein Mannichfaltiges der Empfindung da ist, wodurch verschiedene HandlungsWeisen möglich wer-

den, von denen nur eine einzige soll gewählt und bestimmt werden. Der kategorische Imperativ erscheint in der Kritik als ein Bettler, der vor der Thüre des Ich und NichtIch anpocht, und von beiden als ein unbekannter, verdächtiger Vagabund abgewiesen wird.

Auf solche Art ist die Kritik durchaus skeptisch, und vernichtet die reale Erfahrung ganz; sie kann, wenn sie consequent seyn will, nichts, als die ideale Erfahrung, oder die Existenz der Vorstellungen als gewiß annehmen, von welcher sich aber kein haltbarer Grund angeben läßt. Es kommt in uns zwar ein nothwendiges Bewußtseyn von Freiheit sowohl als Natur-Nothwendigkeit vor, welches noch Niemand geläugnet hat; ob aber beiden Arten von Bewußtseyn etwas Reales entspreche, das bleibt ewig ungewiß, weil man weder zu dem Ich an sich, noch zu den Dingen an sich vordringen kann. Die absolute Freiheit sowohl, als die absolute NaturNothwendigkeit, die den nothwendigen Vorstellungen von beiden zum Grunde liegen sollen, sind bloße ohnmächtige Postulate, die noch dazu durch NebenBestimmungen, die Kant setzt, wieder aufgehoben werden. Die Freiheit ist Kanten eine bloße Eigenschaft des Ich, nicht sein wesentlicher und einziger Charakter. Daher muß er die Freiheit selbst beweisen, und kann sie nicht bloß postuliren. Aber statt sie zu beweisen hebt er sie durch die Voraussetzung des Ich an sich, als absoluter Substanz, der sie inhäriren soll, und der Dinge an sich, von welchen die Empfindung abgeleitet wird, wieder auf? Der Materialist postulirt statt der Freiheit absolute Nothwendigkeit. Der Skeptiker zeigt mit Recht, daß das eine Postulat so grundlos sey, als das andere, und daß durch keines

von beiden die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen begründet werden könne.

Plattner sagt in seinen Aphorismen mit Recht: „Es wird mir im Ernste schwer, mich zu überzeugen, daß ich Kants Gegner sey, oder daß er einen einzigen wohlverstandenen Lehrsatz derjenigen Philosophie bestreite, der ich zugethan bin. Es giebt, so denke ich, nur Eine Philosophie, und das ist die wahre: welche zu ihren Untersuchungen von dem Grundsatze ausgeht, daß Gewissheit des menschlichen Erkenntnisses erweislich, nur in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen" (das heißt, nach dem Standpunkte Kants und Plattners, daß nichts gewiß sey, als die Existenz unserer Vorstellungen), „und am Ende ihrer speculativen Laufbahn sich in den Gedanken zurückzieht: Erfahrung, gemeiner Menschensinn und Moralität — das ist in unserer ganzen irdischen Weisheit das Beste. Diese wahre Philosophie will Kant; diese wahre Philosophie will ich."

Es läßt sich in der That der Charakter der Kantischen Philosophie nicht richtiger bezeichnen, als es hier Plattner gethan hat. — Aber es ist doch gewiß die widersinnigste Philosophie von der Welt, erst die Erfahrung als zufällig, als etwas, das erst eines Beweises bedarf, ehe sich über die Realität derselben mit Gewissheit etwas sagen läßt, aufstellen; dann im ganzen Gange der Speculation mit apodiktischer Gewissheit finden, daß sich schlechterdings kein entscheidender Grund für die Realität derselben entdecken lasse; daß nichts gewiß sey, als die Existenz der Vorstellun-

gen; und endlich zuletzt ganz der ersten Voraussetzung, und dem durch das ganze Räsonnement bestätigten Resultate von der absoluten Unmöglichkeit, hier Gewissheit zu finden, zuwider doch den Ausspruch thun, daß Erfahrung, gemeiner Menschensinn, Moralität — also gerade das, was man gleich anfangs bezweifelte, und dann durch eine vollständige Zergliederung des VorstellungsVermögens als absolut ungewiß fand, in unserer ganzen irdischen Weisheit das Gewisseste und Beste sey. Man hat durch das ganze Räsonnement gefunden, daß nichts gewiß sey, als die Existenz unserer Vorstellungen, und doch soll wieder, nachdem man diese wichtige Entdeckung gemacht hat, aus demselben Räsonnement hervorgehen, daß doch die Existenz der auf die Vorstellungen sich beziehenden Gegenstände noch gewisser sey, als die Existenz der bloßen Vorstellungen. Man geht von dem Grundsatze aus, daß die ganze Erfahrung nichts anders seyn könne, als ein Inbegriff von lauter Erscheinungen, also als etwas Zufälliges, das eines höheren Grundes, der außer dem Lande der Erscheinungen liegen muß, bedarf; und man kommt auf das Resultat zurück, daß die Erfahrung selbst das Absolute sey, dem das Räsonnement selbst untergeordnet werden müsse. Arme Menschheit, die du aus dem Gebiete der Philosophie mit dem heißesten Verlangen zuverlässige Nachrichten erwartest, ein so widersinniges Spiel treiben die ZeitungsSchreiber jenes Landes mit dir!

§. 51.

Die Kritik ist zweitens idealistisch. Denn nach ihr haben die wesentlichen unveränderlichen Prä-

dicate, womit die Dinge ausgestattet werden, ihren Grund nicht in den Dingen selbst, sondern bloß in dem Vorstellungs-Vermögen. Sie sind bloße Denk-Formen. Der Stoff, womit diese leeren Formen ausgefüllt werden, ist bloß das zufällige Gewand der Dinge. Und selbst dieser Stoff ist bloß subjectiv; denn er besteht aus dem Mannichfaltigen der Empfindung, die offenbar nicht den Dingen, sondern dem denkenden Subject zukommt. Zieht man nun von dem Begriffe der Dinge, und ihrer Realität die Form, und den Stoff (die Prädicate durch die Kategorien, und die Empfindung) ab, so bleibt gar nichts mehr von ihnen übrig; sie sind nicht bloß = X. sondern = o. Und doch will die Kritik nach diesen Behauptungen, die absolut idealistisch sind, den Idealismus zugleich widerlegen; ja, sie stimmt in dem stolzen und thorigten Wahn, denselben für immer zu Boden geschlagen zu haben, ein lautes Triumph-Geschrei an. Aber wie kann man doch bestimmen, was dem Ich und den Dingen wesentlich zukommt, wenn man in das Wesen von beiden nicht eindringen kann? Gewisse Prädicate, die wir den Dingen auf eine unveränderliche Art beilegen, sollen bloß ihren Grund in dem Ich, und andere, die uns als zufällig erscheinen, und die uns durch Empfindung gegeben, oder bestimmter, die nichts als das Mannichfaltige der Empfindung selbst sind, sollen bloß ihren Grund in den Dingen haben, die auf das Ich einwirken, und dadurch die Empfindung hervorbringen! Woher kann man denn das Eine oder das andere wissen? Aus dem Bewusstseyn? Dieses kann bloß bezeugen, daß sie da sind, keineswegs aber, woher sie sind. Aus dem Charakter der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, der den einen und den andern Prädicaten anhangt? Aber es muß erst ausge-

macht werden, daß das Bewusstseyn jenes Charakters nicht trügt; es muß ein höherer Grund aufgezeigt werden, woraus erhellt, daß jene Nothwendigkeit wirklich nothwendig, und diese Zufälligkeit wirklich zufällig sey. Es giebt weder eine absolute Nothwendigkeit, noch absolute Zufälligkeit auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns; sondern beides wird erst durch die Einsicht irgend eines Grundes bestimmt. Nach diesem wird das, was, ehe man den Grund einsah, zufällig war, nothwendig, und das, was nothwendig war, zufällig. Ehe ich den Grund irgend einer Erscheinung einsehe, so dünkt mir, daß die Erscheinung hätte anders ausfallen können; sie ist mir zufällig. Sobald ich auf den wahren Grund komme, so sehe ich ein, daß sie nicht anders ausfallen konnte, als sie wirklich ausgefallen ist; sie wird mir nothwendig. Ich finde nun, daß ihr nach diesem Grunde nur diese Bestimmungen und keine andern zukommen können. Wenn z. B. ein Arzt einen Patienten zu behandeln hat, von dessen Krankheit ihm der Grund noch unbekannt ist, so erscheinen ihm alle Symptome noch als zufällig. Er kann in diesem Zustande auch nur zufällige Vorschriften wider die Krankheit machen, er ist in Ansehung des Erfolges noch ungewiß. Sobald er aber den wahren Grund vollständig entdeckt hat, so werden ihm die Symptomen nothwendig; er sieht deutlich ein, daß sich die Krankheit auf keine andere Art äußern konnte. Nun werden auch seine Vorschriften nothwendig, wenn er die einzig möglichen Mittel kennt, wodurch die Krankheit gehoben werden kann. Nun kann er mit vollkommener Gewissheit bestimmen, daß unter den ihm bekannten Mitteln die Krankheit nur auf diese und keine andre Art besiegt werden kann. — So bleibt auch etwas,

das nachher als Grund irgend einer Erscheinung gedacht wird, so lange zufällig, bis das Verhältniß zwischen ihm und einem Bewirken mit apodiktischer Gewißheit entdeckt ist. Man sagt in diesem Falle: Das ist der einzig mögliche Grund dieser Erscheinung; und so wird er nun als absolut nothwendig erkannt, da er vorher bloß zufällig war. Daher kommt auch der Streit zwischen den Menschen, und besonders unter den Philosophen über das, was in einem bestimmten Falle nothwendig, und was zufällig ist. Nach dem verschiedenen Gesichtspunkte, nach welchem man dieselben Gegenstände betrachtet, ist dem Einen das nothwendig, was dem Andern zufällig ist. Nach dem gemeinen Bewußtseyn giebt es also keine absolute Nothwendigkeit, und keine absolute Zufälligkeit. Das Absolute liegt nothwendig über das empirische Bewußtseyn hinaus.

Oder will man erst aus der Empfindung bestimmen, was dem Ich, und was den Dingen wesentlich ist? Aber die Empfindung sagt ebenfalls nur, daß sie da sey; sie kann aber ihre StammTafel nicht selbst documentiren. Der Idealist behauptet: daß bloß das Ich, der Materialist: daß bloß das Ding die Ursache der Empfindung sey. Wer von beiden hat Recht? Ueber die Empfindung können wir, selbst nach Kant, wenn von dem Grund der Realität die Rede ist, nicht hinaus. Es ist Empfindung da, oder es ist etwas Reales da, ist ihm Eins. Und doch muß die Empfindung abgeleitet werden. Dies ist aber unmöglich, wenn man die Natur der Intelligenz an sich nicht einsehen kann. Was immer außer derselben als Grund der Empfindung angegeben wird, ist problematisch.

Es ist eben so möglich, daß die Empfindung dem Ich an sich (im dogmatischen Sinn), als dem Dinge an sich ihr Daseyn zu verdanken habe. Ja der Idealist zeigt, daß das erstere absolut angenommen werden müsse, wenn man den Geist nicht zur Materie herabwürdigen wolle, indem Wirkung und GegenWirkung nur nach dem Gesetze des Mechanismus, das bloß auf Materie beschränkt ist, denkbar sey Eben so zeigt er auch, daß die Empfindung kein Product des Ich und der Dinge zugleich sey, weil von der Materie zum Geist kein stätiger Uebergang möglich ist. Geist und Materie sind einander absolut entgegengesetzt; es giebt zwischen ihnen keinen gemeinschaftlichen Berührungspunkt, der nothwendig angenommen werden müsste, wenn der Geist auf die Materie und diese auf jenen wirken könnte. Folglich muß, so wie das Eine gesetzt wird, das Andere für unmöglich erklärt werden. Der Idealist entscheidet für den Geist, den er allein des Gedankens und alles dessen, was ihm zum Grunde liegt, also auch der Empfindung, fähig hält. Noch nie ist es dem Idealisten eingefallen, die Empfindung zu läugnen, so wenig, als Kanten; aber er erklärt dieselbe einzig aus dem Ich an sich ohne fernere Bedingung, und hält es für Unsinn, zu dieser Erklärung die Einwirkung der Dinge auf den Geist zu Hülfe zu nehmen. Mit eben so starken Gründen zeigt der Materialist das Gegentheil. Und dies ist gar nicht zu verwundern. Denn wenn man einmal von einem Widerspruche ausgeht, wie der Idealist, Materialist, und auch Kant thut, indem sie alle das Absolute auf dem Gebiete des empirischen Bewusstseyns suchen, wo es absolut nicht anzutreffen ist, so ist Satz und Gegen-Satz mit ganz gleichen Gründen auszurüsten, und der

eine so falsch als der andere. Ich mag von einem viereckigten Zirkel behaupten, er sey rund, oder nicht rund, so ist beides falsch. Auch dem Materialisten ist es nie eingefallen, die Empfindung zu läugnen. Aber das läugnete er nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte mit Recht, daß man als Grund derselben etwas anders anzunehmen genöthigt sey, als bloße Materie. Die Empfindung ist bloß etwas in unserm Bewusstseyn Gefundenes, ohne daß man wissen kann, woher sie sey, wenn man sich nicht bis zur Freiheit, als absolutem Gefühle, und als der Urquelle aller Empfindungen zu erheben weiß; sie ist außerdem ein wahres Findelkind, und hat zu ihrem Unterkommen weder auf das Ich, noch auf das NichtIch, noch auf beide zugleich einen gültigen RechtsAnspruch, wenn die theoretische Vernunft, an deren Tribunal nach dem Standpunkt des gemeinen Bewusstseyns einzig appellirt werden kann, consequent verfahren, und einen gerechten Ausspruch thun will. Die Empfindung kann ihren Ursprung auf keine Art beweisen. Die theoretische Vernunft muß sie also mit ihrer Rechts-Sache geradezu abweisen, und es nur der Gnade der gutmüthigen ZeitungsSchreiber des menschlichen Geistes überlassen, ob sie dieselbe in ihrem Comptoir anstellen, oder in irgend ein FindelHaus unterbringen wollen.

§. 52.

Die Kritik ist endlich auch materialistisch, oder realistisch (denn nach dem Standpunkte, von welchem sie ausgeht, ist beides Eins). Trotz aller idealischen Voraussetzungen, trotz der zum öftesten

wiederholten Behauptung, daß die Empfindung, das letzte Kriterium der Realität der Erfahrung sey, behauptet sie doch zugleich, daß die Dinge an sich, von denen man doch gar nichts wissen könne, nicht einmal, ob sie überhaupt möglich seyen, durch ihre Einwirkung auf das Ich die Empfindung hervorbringen. Also man kann von den Dingen an sich nicht einmal wissen, ob sie auch nur möglich sind; und doch soll es absolut gewiß seyn, daß sie auf das Ich einwirken, und die Empfindung hervorbringen! Läßt sich etwas Widersinnigeres denken? Und wenn man so bestimmt weiß, wie Kant wissen will, was dem Ich, und was den Dingen angehört (Form und Stoff der Vorstellung), so muß man ja auch durch die Trennung dieser Merkmale mit apodiktischer Gewissheit herausbringen können, was das Ich an sich, und was die Dinge an sich sind. Man muß auf solche Art nicht nur von dem absoluten Daseyn der Dinge an sich, sondern auch der absoluten Beschaffenheit jedes Seyns an sich eine untrügliche Kenntniß erlangen können.

§. 53.

So wie die Kritik skeptisch, idealistisch und materialistisch ist, so führt sie in ihrer Consequenz auch zum Fatalismus und Atheismus. Und dies um so leichter, da sie die Gründe, die vorher für die Freiheit und Gottheit galten, sammt und sonders über den Haufen geworfen, ohne einen einzigen neuen haltbaren Grund dafür aufzustellen. Die Gründe, die sie dafür anführt, widersprechen sich selbst auf eine weit auffallendere Art, als jene, die sie wi-

verlegt. Nach unserm Standpunkt ist es Unsinn, für die Freiheit und Gottheit irgend einen Grund zu fodern. Die Realität von beiden liegt in der Form des Bewusstseyns selbst; sie ist also unmittelbar gewiß, und bedarf eben so wenig eines Beweises, als das absolute Bewusstseyn selbst. Aber dies ist nicht der Fall in Absicht auf Kanten, nach dessen Standpunkte die Realität der Idee von Freiheit und Gottheit nur darum gewiß seyn kann, weil etwas anderes gewiß seyn soll. Hier ist also ein Beweis nöthig. Aber das fatale Seyn an sich, das Kant voraussetzt, macht allen Beweis von der Realität der Freiheit und Gottheit unmöglich, indem weder Freiheit noch Gottheit neben einem absoluten Seyn bestehen kann.

§. 54.

Der Beweis ist nun vollständig geführt, daß wenn die Kritik nach dem Buchstaben, und dem Standpunkte des gemeinen Verstandes, dem das eigentlich Transcendentale nothwendig ganz fremd ist, erklärt werden soll, nicht nur keine Metaphysik enthalte, sondern das widersinnigste System sey, daß je zum Vorscheine gekommen ist. Nach dieser Ansicht weiß Kant gar nichts von Metaphysik. Die häufigen Stellen, die in der Kritik bedeutende Winke für das transcendentale Gebiet zu geben scheinen, müssen bloß angesehen werden, als Folgen eines dunkeln Gefühles, keinesweges aber einer deutlichen Einsicht. Sie sind Kanten gleichsam wider seinen Willen entwischt; und es scheint, als wenn er sie wieder zurücknehmen wollte.

§. 55.

Ganz anders aber muß das Urtheil über Kants Kritik ausfallen, wenn man auf seine Erklärung wider Fichten keine Rücksicht nimmt, sondern derselben zuwider die Kritik nach ihrer sichtbaren Tendenz von dem transcendentalen Standpunkte aus erklärt. Nach dieser Erklärungsart, die mehr auf den Geist als den Buchstaben der Kritik Rücksicht nimmt, hat Kant große, unsterbliche Verdienste um die Philosophie. Durch seine Kritik hat er auf eine unwidersprechliche Art bewiesen, daß alle bisherige Philosophie, die bloß von der theoretischen Vernunft ausgeht, nothwendig in ein Labyrinth von Irrthümern führe, aus denen gar kein Rückweg möglich sey, so lange man bloß der Leitung der theoretischen Vernunft folge. Es ist in der Erforschung der Wahrheit schon außerordentlich viel gewonnen, wenn man alle möglichen Wege, die zum Irrthum führen, kennt. Wenn man auf diese höchst wichtige Entdeckung mit gehöriger Aufmerksamkeit reflectirt, so ist man ganz außer Gefahr, einen solchen Weg, von dem man weiß, daß er nicht zur Wahrheit führen könne, aufs neue einzuschlagen, und Zeit und Mühe vergebens zu verschwenden. Seit der Zeit, als philosophirt wird, hat die philosophirende Vernunft alle möglichen Wege des Irrthums nach allen Richtungen durchkreuzt; und doch versucht sie immer wieder aufs neue, auf diesen Wegen zum erwünschten Ziele zu kommen. Sie konnte die Hoffnung, Wahrheit zu finden, trotz aller mißlungenen Versuche, dennoch nicht aufgeben, weil das Wesen der Vernunft in der Idee der absoluten Einheit, in dem Postulat besteht, daß absolut Wahrheit

seyn, daß die Vernunft unbedingt gelten, und mit sich durchaus Eins werden soll. Ein bedeutender Wink für den Denker, daß das Wesen der Vernunft in keinem todten Seyn, das durch einen Begriff aufgefasst wird, sondern in einem absoluten Handeln, wodurch alles Denken und Wollen geleitet wird, bestehe; daß selbst die Wahrheit nicht etwas sey, das bloß ist, und wie ein Ding gefunden werden kann; sondern etwas, das bloß seyn soll, und nur durch die Freiheit möglich ist, welche letztere die absolute, lebendige Wahrheit ist, wodurch jede andere Wahrheit der theoretischen Vernunft erst zum Leben erweckt wird.

§. 56.

Wer weiß, wie lange noch die philosophirende Vernunft in den verworrenen SchlangenGängen des Irrthums herumgeschwarmt hätte, wenn Kant nicht aufgetreten wäre, und den Versuch gemacht hätte, das ganze bezaubernde Feenland der Täuschung genau auszumessen, und für jeden wahren Denker zu bezeichnen? Es konnte nicht anders seyn, als daß sein unsterbliches Werk früh oder spät das Grab alles Irrthums werden musste. Die Vernunft musste endlich, nachdem sie auf dem Gebiete, das Kant als das Land des Irrthums bezeichnete, alle möglichen Wege zur Wahrheit vergebens versucht hatte, auf ein anderes, noch einzig mögliches Gebiet, in dem allein Wahrheit anzutreffen wäre, getrieben werden. Auf solche Art muß das Verdienst der Kritik dahin bestimmt werden, daß sie die Veranlassung zum einzig wahren VernunftSystem (Metaphysik) ward; keineswegs aber dasselbe selbst aufstellt. Man kann nicht einmal

sagen, daß sie den ersten Grund alles Wissens bestimmt aufstellt; aber man kann nicht läugnen, daß sie, wenn man nicht beim bloßen Buchstaben stehen bleibt, sondern immer auf ihre Tendenz zum transcendentalen Standpunkte Rücksicht nimmt, auf welchem das absolute Seyn gänzlich verschwindet, — bedeutende Winke für den ersten Grund alles Wissens giebt. So fand und erklärte Fichte die Kritik, ehe sich Kant gegen ihn erkläret hat; und dieser Ansicht haben wir die WissenschaftsLehre, als die einzig wahre TranscendentalPhilosophie, zu verdanken. Das ist der eigentliche, für Kanten höchst ehrenvolle Gesichtspunkt, nach welchem man seine Kritik betrachten, und sein Verdienst um die Philosophie, und dadurch um die ganze Menschheit würdigen muß, sobald man sie nach dem Geiste beurtheilen will. Nach dieser Erklärungsart müssen alle die Stellen, wo Kant von Dingen an sich spricht, bloß als Folgen einer Herablassung zur gemeinen Denkart angesehen, und nach dem transcendentalen Standpunkte ganz anders erklärt werden, als der todte Buchstabe fodert. Denn mit der eigentlichen Annahme eines absoluten Seyns geht die transcendentale Ansicht absolut verloren. Jeder Begriff davon ist ein wahrer Widerspruch.

Sobald man aber die Kritik nicht als bloße Propädeutik zur einzig wahren Philosophie, sondern als das eigentliche einzig mögliche VernunftSystem selbst betrachtet, wird sie das widersinnigste Werk, das je von einem Philosophen ausgebrütet wurde. Diejenigen, die Kanten zum Urheber der wahren Philosophie erhoben wissen wollen, rauben ihm nicht nur sein ihm ausschlüssig eignes, und der Unsterblichkeit

würdiges Verdienst, sondern würdigen ihn auch zu einem philosophischen Schwärmer herab, der sich von andern Schwärmern dieser Art nur dadurch auszeichnet, daß er sie alle an Unsinn übertrifft. Kant ist höchst ungerecht wider sich selbst, wenn er behauptet, er habe nicht bloß den Weg zur wahren Philosophie gebahnt, dadurch, daß er die Vernunft auf alle Wege des Irrthums aufmerksam gemacht hat, sondern auch den Weg zur Wahrheit bestimmt gezeigt, den absoluten Grund alles Wissens gefunden, denselben unvermischt von allen fremden Ingredienzen aufgestellt, und bis zur Vollendung des VernunftGebäudes systematisch aufgestellt. Es ist sonderbar, wie Kant jetzt auf die Behauptung gekommen ist, daß seine Kritik das vollendete VernunftSystem sey, da er doch in derselben selbst sehr oft das Gegentheil behauptet, und sie als eine bloße Propädeutik zum VernunftSystem erklärt.

§. 57.

Aus der Natur der einzig wahren Philosophie, die nicht vom Denken, sondern von absoluter Freiheit ausgeht, und durch diese das Denken erst möglich macht, erhellt, daß die Vernunft erst alle Wege des Irrthums nach allen ihren Richtungen durchkreuzen müsse, ehe sie auf den sicheren Weg unwandelbarer Wahrheit kommen, ja daß sie auf diesen nur durch Inconsequenz geleitet werden kann. Und dieses ist ein offenbarer Beweis, daß ihr ursprüngliches Wesen nicht im Denken, sondern in absoluter, allem Denken sich zuwider bestimmender Freiheit bestehe. Wäre nicht Freiheit ihr Grundcharakter, so könnte sie nie aus ih-

ren Irrthümern kommen. Wenn nun der Irrthum der Wahrheit vorausgehen muß, so müssen dem edlen WahrheitsFreunde selbst die abentheuerlichsten Irrthümer, wenn sie eine Folge strenger Wahrheits liebe sind, ehrwürdig seyn, weil sie als nothwendige Mittel zur Wahrheit zu betrachten sind. So söhnt sich die philosophirende Vernunft, die am Ziele ist, mit der noch irrenden auf immer aus. Sie ist keiner Verachtung, keiner Feindseligkeit, keiner Rachsucht gegen sie fähig, wenn sie ehrlich den Weg wandelt, der ihr zur Wahrheit zu führen scheint, ob er gleich an sich auf lauter Irrthümer führt. Nur dem gilt Verachtung, der die Wahrheit schändlichen Leidenschaften zum Opfer bringt. Die philosophirende Vernunft, die am Ziele ist, schmeichelt zwar dem redlichsten WahrheitsFreund, wenn er sich verirrt hat, auf keine Art. Lehrt er baaren Unsinn, so sagt sie das mit ungeschminkten Worten. Ist seine Lehre verderblich, so verhehlt sie auch das nicht im geringsten, und warnet davor. Aber sie sieht auch zugleich auf sein edles Streben, Wahrheit zu finden, und durch Verbreitung derselben die Menschheit zu beseligen. Und nach dieser Ansicht reicht sie ihm liebevoll die Hand, erkennt ihn als ihren ächten Bruder, und giebt ihm den Kuß des ewigen Friedens.